tesmeralsekdiz

toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi 02

GILLES DELEUZE
FELIX GUATTARI
JACQUES DERRIDA
ZAFER ARACAGÖK
MAHMUT MUTMAN
JEAN-LUC NANCY
JUDITH BUTLER
CHARLES J. STIVALE
WARBEAR
UTKU ÖZMAKAS
ROLANDO PEREZ
MIKKO TUHKANEN
GARY GENOSKO
KITTY MILLET
KAOS GL
GÖZDE GENÇ
ERDEN KOSOVA
YAŞAR ÇABUKLU
MELEK GÖREGENLİ

yaklaşmak arkadan

tesmeralsekdiz

toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi

yaygın süreli yayın
yılda iki kez yayımlanır.
yıl: 1 no: 2 kış 2008

imtiyaz sahibi: emre koyuncu
sorumlu yazı işleri müdürü: umut şah
yayıma hazırlayanlar: eren barış, emre koyuncu
dosya editörü: emre koyuncu
grafik tasarım-dizgi: gökçe gerekli
redaksiyon: emre koyuncu, eren barış
arka kapak deseni: eren barış, "queeristan", 2007

katkıda bulunanlar:
zafer aracagök, gökçe gerekli, mahmut mutman, umut şah, ilkay ufuk sümer, bilge demirtaş, can gündüz, ulus baker, şervan adar avşar, coşkun sami, erinç seymen, gülçin şahin, burcu yalım, mehmet şiray, erden kosova, melek göregenli, yaşar çabuklu, kaos gl, mutlu dulkadir, fırat berksun, bilge taş, alpagut gültekin, teoman gürgan, carol siegel, ellen e. berry, utku özmakas, gözde genç, aykan safoğlu, ahmet gürata, cengiz ekiz, norgunk yayıncılık, versus kitap, algı yayıncılık, veli büyükşahin, mikko tuhkanen ve rhizomes.net

aralık 2007
issn 1307-9980
baskı: mattek matbaacılık bas. yay. tic. san. ltd. şti.
g.m.k bulvarı 83/23 kat:6 maltepe/ankara
tel: (0 312) 229 15 02 (pbx) mattekmatbaa@yahoo.com

yönetim yeri: esatoğlu mah. akyüz sok. 44/13 küçükesat/ ankara
iletişim: http:// www.tesmeralsekdiz.org & http://tesmeralsekdiz.blogspot.com
tesmeralsekdiz@gmail.com

İçindekiler

Arkadan Yaklaşmak

Cinsel-Oluş / Zafer Aracagök ..11
Arzunun Özgürleşmesi / Félix Guattari ..24
Foucault'nun Queer Virtüellikleri / Mikko Tuhkanen ..35
Reaktif Arzunun Faşist Yapısı ve Kadının Bastırılması ile İlişkisi / Rolando Perez ..52
Kadın–Oluş / Félix Guattari ..67
Tutuklu: Félix Guattari ve *Grande Encyclopédie des Homosexualités* / Gary Genosko ..71
Bin Queer Yaylası / Kitty Millet ..86
Net Porn Günlükleri / Francesco Warbear Macarone Palmieri ..96
Soruşturma
- Yaşar Çabuklu ..105
- Erden Kosova ..106
- KAOS GL ..108
- Melek Göregenli ..111

Arkadan Yaslanmak

Derrida ve Yas / Utku Özmakas ..115
New York Times'a Mektup / Judith Butler ..124
Jacques Derrida / Judith Butler ..125
Tek Başıma Dolanmam Gerekecek / Jacques Derrida ..129
Michel Foucault / Gilles Deleuze ..133
Konferans Notlarından / Félix Guattari ..137
Ulus Baker'in Yaşamı ve Ölümü: Etos ve Etik / Mahmut Mutman ..139
Philippe Lacoue-Labarthe'a / Jean-Luc Nancy ..144
Gilles Deleuze'ün Alfabesi'nden Bir Harf: S / Charles J. Stivale ..147

Palimpsest

Bergson'un Felsefesine Yeni Bir Bakış ve Birkaç Not / Gözde Genç ..152

Girizgâh

*tesmeralsekdiz'*in ilk sayısından bu yana içerikte, çalışma şevkimizde, okuma patikalarımızda sapmalar, çatallanmalar meydana geldi. Mesela, altbaşlık olarak kullandığımız 'toplumsal araştırmalar ve sanat kolektifi' ibaresinde bizim açımızdan oldukça ehemmiyet arzeden bir değişiklik oldu. Hem tüm bu çalışmalarımızı nasıl yürüttüğümüz konusunda daha yerinde bir tâbir olması hem de peşinde olduğumuz birliktelik ve ortaklaşalık biçimine dair ipuçları sunması itibariyle, 'kolektif'ten ziyade 'şebeke' ifadesini kullanmak zaruri bir hâl aldı. Sokulan, kıvrılan, esneyen, yok olan, gidip gelen, var-olmayan bir varlık olan şebekeler... Aynı zamanda kriminal bir dile tekabül eden gizli bir çalışma pratiği...

Bu sayının gidiş ve kaybolma patikası olarak "queer teori" diye tâbir edilen çalışma alanıyla temaslar sağlayabilmesi açısından "Arkadan Yaklaşmak" tematiğiyle yol aldık. Bu tâbir, Gilles Deleuze'ün felsefecilerle olan ilişkisini açıklamak için kullandığı bir ifade. Bu ifadenin hem bir eleştiri pratiğine işaret etmesi hem de Deleuzeyen felsefenin sorgulamalarına sirayet etmiş olan 'cinsellik' ya da 'arzu' mefhumuyla ilişkili olması oldukça dikkatimizi çeken bir tartışma alanı sundu bize. Eleştiri pratiğiyle iç içe geçmiş bu 'arkadan yaklaşma'lar, hem tematik hem de metodolojik bir kapsam sunmaktadır. Genel olarak dosyada yer verdiğimiz yazılar cinselliğin, arzu özgürleşmesinin ve bunun diğer toplumsal mücadelelerle olan ilişkisini konu edinen son dönem çalışmaların izlerini sürmesi açısından önem arzettiği gibi, bu alandaki metinlerin çeşitliliklerine, arkadan yaklaşmalarına, birbirlerine olan eleştirilerine işaret edip tek yönlü beslenmenin ister istemez ulaştığı çıkmazları da gösteriyor.

Bu sayıda yer alan Kitty Millet'in makalesi, Gilles Deleuze'ün *Müzakereler* kitabında Cressole'un iddialarına cevaben yazdığı, fakat bir cevap olmanın da ötesinde açılımlar sunan 'Sert Bir Eleştirmene Mektup' yazısında Cressole'un onu yapmaya zorladığı itiraflar konusundaki tereddütlerini ifade ederken aslında tereddüt etmenin nasıl olumsal bir red politikasına işaret ettiğini belirtmektedir. Aksi bir politika üzerinden yürütülecek cinsellik ve arzuya ilişkin mücadelelerin kayganlıklarına ve tehlike hatlarına yapılan bir vurgudur. Bu noktada Guattari ile birlikte moleküler düzeyde 'trans'seksüel olduklarını ifade etmesi bir anlamda mikro-politik mücadelelere sirayet etmiş olan bir cinsellik sorgulamasına işaret etmekteyken bütün meseleyi bu cinsellik mevzusuna indirgemekten de kaçınan, bu anlamda bir 'trans'lık yakalayan bir düşünce alanı açar bize. Bu sayıda da yayımlamış olduğumuz Guattari'nin 'Arzunun Özgürleşmesi' başlıklı söyleşisinde de ifade ettiği gibi bütün meselenin cinsellikten ibaret olduğunu söylemek ve mücadeleyi yalnızca cinsel özgürlük mücadelesi olarak görmek de meselenin can alıcı noktasını

kaçırmak anlamına gelir. Arzunun özgürleşme pratiği, edebiyattan (arzu edebiyatı ya da minör edebiyat) siyasete kadar tüm sözkonusu etkinliklerde bir çokluğa işaret eder. Tuhkannen ise, 80'li yıllardaki röportajları üzerinden Foucault'nun cinselliğe dair sorgulamalarında Antik Yunan'daki *askesis* üzerinden giderek bu mücadelenin kişinin kendisine dönme kavşaklarında bir etiğe de işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bu etiğin gerektirdiği ilişkisellik kuşkusuz ki yalnızca diğer insanlarla ya da kendimizle olan ilişkiyi değil, aynı zamanda 'insan olmayanlar'la, hayvanlarla, bitkilerle, cansızlarla olan ilişkileri de kapsayacak yeni ilişki biçimlerine işaret etmektedir. Tuhkanen, Foucault'nun son dönem metinlerine odaklanarak güncel Foucault eleştirilerine (özellikle Bersani'ye) arkadan yaklaşmanın yollarını aramaktadır.

Gary Genosko'nun yazdığı makalede ise Guattari'nin mahkemede yargılanmasına neden olan Recherche'in 12. sayısında kolektif bir çalışmayla ortaya koyulan *Büyük Eşcinsellikler Ansiklopedisi*'nde, Fransa'nın Kuzey Afrika ve özelde Cezayir'le olan kolonyal ilişkisinin Arap ve Berberi figürleri üzerinden yeniden bir haritasının çıkarılması sözkonusudur. Genosko, mikro-politikaların sömürgeci fantezilerle işbirliği tehlikesine dair olası fay hatlarını sunarken Guattari'nin maruz kaldığı bu direkt yüzleşmenin, bu çalışmayı doğrudan değerli kılacağı gibi bir varsayımı da eleştirmektedir. Özellikle bulunulan zaman açısından problem arz eden Arap temsil ve sunumlarının olduğu bir sayıyı çok fazla savunmanın ve kanonize etmenin gerekli olmadığı düşüncesine katılırken, buradan yola çıkarak Guattari'nin mikro-politikasının muğlâklığı ve Deleuze'ün Oedipus eleştirisinin zaman zaman indirgeyici bir mekanizma olabildiği eleştirilerine uzanmayı o kadar da yerinde bulmadığımızı ifade etmeliyiz. Böyle bir eleştirinin mikro-politik müdahalelerin zamanlamalarına ve Guattarici mikro-politikanın bu sebeple kendisini ittifak içinde bulabileceği makro-politik ve hatta sömürgeci ajandalara odaklanması, kanaatimizce Guattari'nin her an, her yerde, her koşulda geçerli tek bir mücadele tarzı sunmadığını gözden kaçırmaya meylediyor. Buradan hareketle Guattari'nin kaleme almış olduğu *Kadın-Oluş* makalesini okumak önemli olabilir. Guattari'nin bu makalede Fransa'da var olan cinsel özgürleşme mücadelesi içerisinde yer alan örgütlenmelerin de ötesinde, arzunun akışkanlığına yönelen bir mücadele öngörmesinden ve 'derin' sempatiyle kalabalıkların fahişelerin haklarını korumaya çalışmasında dahi işlemeye devam eden dıştalama mekanizmalarının varlığına dair gösterdiği hassasiyetten de Guattari'nin mikro-politikaların mevcut toplumsal konjonktür ile ilişkisi ve ilişkisizliği konusunda düşünmekten yana olduğu açıkça görülmektedir.

Böyle bir düşünceden hareket ederek iktidar karşıtlığında ortaklaşan mücadelelerin Türkiye'deki durumuna ilişkin bir incelemesine yönelik iki soruluk soruşturma hazırladık. Bu soruşturmalara cevap veren Erden Kosova, Yaşar Çabuklu, Kaos GL ve Melek Göregenli'nin katılımları, dosyaya yerel bir temas da sağlamış oldu. Yeri gelmişken belirtmek isteriz ki Kaos GL dergisinin Mart-Nisan 2007 tarihli "Feminizm&Eşcinsellik" konulu sayısında böyle bir açılımın izi sürülmüştür. Rolando Perez ise, 'Reaktif Arzunun Faşist Yapısı ve Kadının Bastırılması ile İlişkisi' adlı yazısında benzer bir problematik

takip ederek Deleuze'ün "oluş" kavramından mülhem, tahakkümün ve baskının odağı olan iktidari yapılanmaların dışındaki öznelliklere vurgu yaparken aktif arzunun devreye girmesini yazısının kendine has an(arşi)siyle ve heyecanıyla dile getirmektedir. Oedipal alanın nüfuz ettiği ilişkiler ağının faşist bir durum olduğunu göstererek Freudyen kodlamaları ifşa etmektedir. Ne var ki kanaatimizce burada vurgulanması gereken Deleuze'ün Anti-Oedipus ile Oedipus'un toptan bir reddini yapmaktan ziyade Oedipal olmayan yaşam ve ilişki biçimlerine işaret etmesidir. Bu dosyanın ismine de ilham veren ve önerileriyle zihnimizi açan Zafer Aracagök'ün Cinsel-Oluş isimli yazısı özellikle "mimesis" problemi üzerinden transseksüelliğin durumunun ve bir kategori olarak erkek ifadesinin verili bir şekilde kullanılmasının beraberinde getireceği sonuçların altını çizerek Deleuze ve Guattari'nin ilerlediği patikayı çatallandırıp belki de Deleuze ve Guattari'ye 'arkadan yaklaşmanın' olanaklarını sorgulamak olarak okunabilir. Bu sayıya İtalya'dan katkıda bulunan Francesco Warbear Macarone Palmieri de Hollanda'da geçtiğimiz aylarda ikincisi gerçekleştirilmiş olan Net Porn Konferansı'nın günlüklerini sunarak queer çalışmalarının günümüzde ilerlediği yollar, sağladığı açılımlar hakkında ana hatlarıyla bir fikir sunması açısından dosyamızla samimi bir dayanışma göstermiştir.

İlk dosyaya eklemlenen, ama bir yandan belki de onun için bir olmazsa olmaz olan ikinci bir bölüm daha var: 'Arkadan Yaslanmak'. Bu bölümde Foucault, Deleuze, Derrida, Lacoue-Labarthe ve Ulus Baker'in ölümlerinin ardından yazılmış olan taziye yazılarına yer verdik. Kaleme alanlar için bu yazıların, yitirdikleri 'arka'daşlarının miraslarıyla, onların arkada bıraktıklarıyla, kişisel imgeleri ile bir hesaplaşma deneyimi teşkil etmesi itibariyle önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu düşünürlerin mirasına sahip çıkmak eylemi böylece sorunsallaştırılmış oluyor. Bu anlamda, Arte kanalında yayımlanmak üzere kaydedilen Parnet'in Deleuze ile yapmış olduğu söyleşisi, 'sadakat' mefhumu üzerinden giderek arkadaşlığın, dostluğun nasıl bir ilişkisellik içerdiğini gösteriyor. Derrida'nın Deleuze'ün ölümü ardından kaleme aldığı taziye yazısında da görebildiğimiz gibi bu sadakat küçük hikâyelerle, kişisel hatıralarla canlansa da, bu hesaplaşma bir sonuca ulaşmaya yönelik bir çaba değildir. Guattari de Foucault'nun ölümünden sonra katıldığı bir konferansta Foucault'nun düşünce dünyasının kendisi için önemini vurgulayıp Foucault'ya ait birtakım kavram ve düşünme biçimlerini kullanırken Foucault'ya 'ihanet' etmekte bir beis görmediğini, aksine Foucault'nun da kendi mirasının ancak bu şekilde korunabileceğine inandığını belirtiyor. Bu noktada miraslarla sadakatli bir hesaplaşmanın her zaman bir "arkadan yaklaşma" pratiği gerektirdiğini söylemek mümkün. Dosyaya genel çerçevesi itibariyle Derrida'nın yas kavramıyla olan münasebetini Derrida'nın düşünce alanı içindeki birtakım diğer nosyonlarla ilişkili bir biçimde ele alan Utku Özmakas'ın yazısı dosyayı da çevreleyen genel bir tartışma zemini sunmaktadır. Yine dosya içerisinde, değişik bağlamlarda 'yas'a ilişkin metinlerin çevirisine önem verdik. Bu metinlerden Judith Butler'ın Derrida'nın ölümünden sonra New York Times'ta yayımlanan bir yazıya yönelik eleştirilerini dile getirdiği kısa mektup ve kendisinin kaleme aldığı taziye yazısı sadece bir savunma ve anma yazısı olmaktan çok, Derrida'yı ya da

başka düşünürleri okuma ve anlama çabamızda nasıl bir hassasiyet içerisinde bulunmamız gerektiğine gönderme yapıyor. Bu hesaplaşmanın sonlanmayacak oluşu da aslında bu hassasiyetten kaynaklanıyor. Deleuze, Maggiori ile yaptığı söyleşide *Foucault* diye bir kitap yazmasının sebebini de böyle bir motivasyona bağlıyor. Böyle bir kitap yaratma fikri Deleuze için bir uzlaşım yaratma çabası olmaktan ziyade bir rezonans meselesidir. Dosyanın içerisinde yakın zamanlarda kaybettiğimiz Philippe Lacoue-Labarthe'ın ardından Jean-Luc Nancy'nin ve Ulus Baker'in ardından Mahmut Mutman'ın kaleme aldıkları yazılar da yer almakta. Ulus Baker'in yazılarının bir kısmına <www.korotonomedya.net> sitesinden ulaşılabiliyor.

Bu sayıdan itibaren kitap tanıtım ve değerlendirmelerine yer vereceğimiz Palimpsest bölümüne, Türkçe'ye de çevrilmiş olan, Deleuze'ün diğer alanlardaki bazı okumalarının temelini teşkil eden ve 'arkadan yaklaşma'nın bir örneği de olabilecek Bergson düşüncesine dair yorumlarını içeren *Bergsonculuk* kitabı üzerine Gözde Genç bir yazı yazdı.

Katkıda bulunan tüm dostlarımıza çok teşekkür ederiz; eğer onlar olmasa, sayı daha az özenle hazırlanabilir, daha çok eksik içerirdi.

Eren Barış – Emre Koyuncu

tesmeralsekdiz
toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi

ARKADAN
YAKLAŞMAK

"Sevişmek ne bir olmaktır, ne de iki, daha ziyade yüz binlerce olmaktır."

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipu*

Cinsel-Oluş[1]

Zafer Aracagök

Çev.: Emre Koyuncu

The Logic of Sense'de, "Porselen ve Volkan"[2] başlıklı bölümde, Deleuze altında her an patlayabilecek bir volkanın bulunduğu bir çatlaktan bahseder. Bu çatlağı ve bir röpörtajında felsefe yapma pratiğine ilişkin söylediklerini – okuduğu felsefecilere arkadan yaklaşmak[3] – göz önünde bulundurarak, bu duruşa ilişkin birtakım temel meselelerden bahsetmek istiyorum.

Bazı temel soruları indirgemeci cevaplarla yanıtlamaktan kaçınmak gerekirse, Deleuze'ü okumak, benim için, birçok düzeyde ve aynı anda belli ölçüde dikkat gerektiren bir pratik olmuştur. Örneğin, içkinlik nedir? Oluş nedir? Tutarlık düzlemi nedir? Kadın-oluş nedir? Kavram nedir? Organsız-beden ne demektir? vb. Deleuze'ün bu soru-cevap diyalektiğini sorunsallaştırmasına rağmen, Deleuzecü düşüncenin bazı benimsenme, benimsenmeme ya da yanlış benimsenme biçimleri bu düşüncedeki 'karar-verilemezlik' sorunsalını ortadan kaldırıyor. Buna karşın, aslında karar-verilemez olan şey, Deleuze'ün diğer felsefeciler üzerine yazarken, bu felsefecileri ürettiği kritik bağlamında tam anlamıyla benimseyip ya da benimsemediğidir. Bu noktada şöyle bir soru sormamız gerekiyor: Deleuze arkadan yaklaştığı felsefecilerle özdeşleşerek ya da onları tam anlamıyla benimseyerek arzusunu tatmin edip susuzluğunu gidermekte midir; yoksa arzu üretimine devam ederek, diğer felsefecilerle olan ilişkisini, fiziksel bir birleşmenin asla gerçekleşmediği ya da her zaman bir "olay" olarak kaldığı, sadakat ve ihanetin bir sorun olmaktan çıktığı sarayvari bir aşk macerasına mı dönüştürmektedir?

---

[1] Bu yazının farklı ve daha kısa bir versiyonu 10 Nisan 2007'de Roma'da yapılan Queer Jubilee'nin açılışında sunulmuş ve "Divenire sessuale dell'identitá sessuale," (çev. Francesco Warbear Macarone Palmieri) adıyla 8 Nisan 2007'de *Liberazione*'de yayımlanmıştır. Ayrıca yazının bu versiyonu İngilizce olarak www.rhizomes. net' te yayımlanacaktır.

[2] Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*. Ed. Constantin Boundas. Çev. Mark Lester ve Charles Stivale. London: Continuum, 2003, s. 154-161.

[3] Deleuze şöyle der: "Kendimi, bir yazara arkadan yaklaşıp ona kendinden türeyen fakat canavar bir çocuk veren biri olarak görmekteydim. Bu çocuğun yazara ait olması gerçekten çok önemliydi, çünkü yazar benim ona söyletmek istediğim her şeyi söylemeliydi." "Letter to a Harsh Critic", *Negotiations*. Çev. Martin Joughin. New York: Colombia University Press, 1995, s.6.

Bu, benim Deleuze ve Guattari ile olan ilişkim için de geçerli. Onlara sadık kalmadan burada tartışacağım şey, bir felsefeciye, daha doğrusu bu iki felsefeciye, Deleuze ve Guattari'ye arkadan yaklaşıp böylece hem benim hem onların dindirilmemiş arzularını her an patlamaya hazır bu volkan fikriyle açarak, bu çatlağı olmadık boyutlara ulaştırmaktır.

Böyle bir pozisyon belirleyerek, Deleuze ve Guattari'nin belli ölçüde bir karar-verilemezlik çerçevesi içinde sundukları kadın-oluş nosyonunun kriptik bir formda diğer oluşları, bu oluşların en önemlisi olan queer-oluşu ya da "cinselin cinsel-oluşu"nu hem içerip hem de örttüğünü tartışarak bu nosyonun bazı sorunlarını göstermeye çalışacağım. Bu konulardaki fikirlerimi açıklamak üzere Deleuze ve Guattari'nin teorizasyonlarında kullandığı birtakım kuantum teorisi bulgularının üzerinden gideceğim.

Quantum Teorisi

Kuantum mekaniği, Deleuze ve Guattari'de karanlık ve karar-verilemez olarak kalan ya da ihmal edilen bazı noktaların izah edilmesi için verimli bir çıkış noktası oluşturur. Özellikle karar-verilemez olarak ifade ettiğim bu şey, çoğu zaman karar-verilebilir bir şey ya da karar-verilemez gibi görünmesine rağmen kararı önceden verilmiş bir şey olarak karşımıza çıkar. Hayır, felsefi kavramlar hakkında paranoyaya kapıldığımı düşünmeyin... belki bu tür bir atmosferi yaratan kuantum mekaniğidir. Makalenin sonlarına doğru göreceğimiz üzere, oluş ve özellikle kadın-oluş konusunda paranoyaya kapılanlar belki de Deleuze ve Guattari'dir. Buna karşın, burada nihai noktası olmayan bir tartışma içinde olacağım, paranoyaya kapılmaktan ve hatta histerik olmaktan korkmadan.

Kuantum fiziği 1900'lerin başı gibi erken bir tarihte[4] Max Planck'ın şu iddiasıyla klasik fiziğin nerdeyse bütün temellerini sarsar: daha önce her koşulda süreğen bir olgu olarak tanımlanan ışık ışıması bazı koşullarda kuantum ya da süreksiz bir karaktere sahip olmaktadır. Klasik görüşe göre, ışık dalgasal bir davranış göstermektedir, fakat takip eden yıllarda, özellikle Einstein'ın ışığın bazı koşullarda parçacık davranışı içinde olduğunu keşfetmesiyle, klasik görüş ışığın dalgasal ve parçacıksal karakterinin aynı anda gözlenmesinin imkânsızlığıyla karşı karşıya kalır, ve bu durum, kuantum olgusunun uygun bir resim ile görselleştirilmesine ya da temsiline müsaade etmemektedir. İşte tam da bu noktada Bohr *tümleyicilik* (complementarity)

---

[4] Arkady Plotnitsky, *The Knowable and the Unknowable,* Ann-Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2002, s. 30.

kavramını ortaya atar, ve bu terim karşılıklı dışlama durumunu (karşıtlıkların aynı anda varolmasını sağlayan Derridacı manevraya benzer bir şekilde) açıklamakta kullanılmaya başlanır. Daha sonra aynı terim Bohr'un genel kuantum mekaniği yorumunda kullanılarak felsefi bir kavrama dönüşür.

Eğer temel sorun bir maddenin nasıl birbirine karşıt karakterlere sahip olduğuysa, yani belirli bir anda dalgasal, başka bir anda parçacıksal olmasıysa, daha sonraki deneyler, "dalgasal" ve "parçacıksal" ifadelerinin kuantum objelerini açıklamada kullanılabilecek nitelikler olmadığını, bunların radikal bir biçimde yeni olan bir olguyu açıklamak için kullanılan aslında klasik ve bu yüzden de yetersiz kavramlar olduklarını gösterdi. Başka bir deyişle, bu, kuantum objelerinin 'obje' olup olmadıkları ile ilişkili birtakım başka soruları da beraberinde getirdi.[5] Kısacası, klasik fizik sadece sonuçlarını gözlemleyebildiği ya da görebildiği bir "bilinmeyen"le karşı karşıyaydı. Klasik fiziğin kavramları çerçevesinde gözlemlendiğinde sadece sonuçları itibariyle ulaşılabildikleri için kuantum olgusunun bu bilinemeyen objeleri daha sonra sonuç-üretenler (efficacities) adıyla anılmaya başlandı.

Durum, "Dünya yiyeceğini nereden üretiyor?" sorusunu kafaya takan, Kafka'nın "Bir Köpeğin Araştırmaları"ndaki köpeğin durumuna benziyordu. Eğer yiyecek bir yerlerden geliyorduysa, köpek, "insan-oluş"unda, bu kaynağı bir modele dayanarak açıklayabilmeliydi. Model olanın modeli. Bilinemeyen model. Nedensellik ilkesi üstüne çalışan klasik fizik ilkin ve temel olarak, doğal objeler ve doğal olgular arasındaki etkileşimin gözlemlenebileceği, ölçülebileceği, teorize edilebileceği, açıklanabileceği ve doğrulanabileceği bir modelin inşasını gerektirir. Oysa kuantum mekaniğinde, sadece sonuç-üretenlerin sonuçları ve ölçüm aletleri arasındaki ilişki tanımlanabildiğinden, böylesi bir model oluşturulamıyordu.

Bohr'un söylediği gibi, bütün bunlar sadece nedensellik ve görselleştirmeyi değil, "fiziksel gerçeklik problemine olan yaklaşımımızı"[6] da reddetmeyi ya da gözden geçirmemizi gerektiriyordu. Klasik, nedensel ve deterministik yöntemlerde belli bir model kavramına göre model oluşturmanın tersine, kuantum olgusu bu tür bir model kavramının artık çalışmadığını gösteriyordu, çünkü kuantumda, klasik fiziğin varsaydığı şey, yani "fiziksel gerçeklik"in

---

[5] "Örneğin, klasik fizikteki obje ve devinimlerin standart özelliklerini, kuantum objelerine uygulamak olası olmayabilir, ki Bohr'un yorumuna göre de bu olası değildir. Bu noktada objelerden ve devinimden (örneğin parçacık ya da dalgalarda olduğu gibi) söz etmek artık olanaklı olmayabilir, fakat bu hiçbir şeyin olmadığı ya da her şeyin durduğu anlamına da gelmez.", *K&U*, s.3.

[6] *K&U*, s.42.

varlığından bile şüphe duyulmaktaydı. Sonuç olarak, eğer böylesi bir varsayım yapılamıyorsa, o zaman kuşkusuz, bir model oluşturmak ve hatta bu modele bir model oluşturmak da başarısızlığa uğrayacaktı. Durum, bir Merzbow konserinde bulunmaya benziyordu: bir ses duvarının önündesinizdir ve duyduğunuz mikro ses birimleri sadece duvarın arkasıyla ilgili ipucu verir, çünkü Merzbow duyamadığı sesleri temsil etmektense duyma eylemini bile kısa devreye uğratan, sesin kaynağını sorgulayan şeyleri temsil etmeye çalışmakta ve bunda tökezlediğini saklamamaktadır.

"Fiziksel gerçeklik"e bu yaklaşım, Bohr'un "tümleyicilik" kavramını olduğu kadar bu kavramın barındırdığı model, kopya ya da mimesis eleştirilerini de ön plana çıkarmıştı. Bu açıdan, kuantum teorisi, bilimin olguları "akılcı" bir şekilde temsil edebilmesine olanak sağlayan Platoncu modelin modeli kavramını tehlikeye atan bir kriz olarak görülebilir. Kuantum olgusundaki yükselişle birlikte sorunsallaştırılan şey, bir olgunun görünürlüğü, dolayısıyla temsil edilebilirliğidir. Bu bakımdan, Bohr Hegelci değildir ve tümleyicilik kavramı Hegel'in sentez nosyonunu risk altına sokar. Bohr'un duruşu, – Derrida'dan bildiğimiz – "varlığa-geçiş metafiziği"nin (metaphysics of presence) bir çeşit eleştirisidir. Bütün bu özellikler göz önüne alındığında, Bohr, sentezin ancak "varlığa-geçiş metafiziği" varsayıldığı zaman gerçekleşebileceği yönünde yapısökümcü bir stratejinin altını çiziyor gibidir. Bohr'da sentez yerini kesintiye, uçuruma bırakır.

Bohr, belki de fizik dünyasının Bataille'ı olarak düşünülebilir, karşıtlıklar arasındaki herhangi bir sentezi bozan Hegelci olmayan bir Hegelci: sınırları sentez olmaksızın anlayan ve çatlağı genişletmek ve derinleştirmek üzere zorlayan, fakat yine de nerede durması gerektiğini nerede durması gerektiğini bilmeden bilebilen biri. Ya da sessizliğin gürültüsünü duymaya başlamadan, delirmeden, kendini öldürmeye kalkışmadan beş dakika önceki Büchner'in *Lenz*'i. Buna karşın, tümleyiciliğin derinlemesine anlaşılması, kendini öldürmeyi, kendini öldürmenin imkânsızlığıyla birlikte ele alıp bunu ömür boyu sürecek bir projeye yaymak demektir.

Oluş

Tümleyicilik kavramının izlerini, Deleuze ve Guattari'nin felsefesinde nerede aramalı, onların teorileriyle uyumluluğunu nerede araştırmalıyız? Rizom kavramı bize iyi bir açılım sağlayabilse de, böyle bir çıkış noktasının bir açılım için fazlasıyla basit olacağını ve bize bu iki kavramı hemen özdeşleştirme fırsatı vereceğini düşünüyorum. Daha önce söylediğimiz gibi, bizim amacımız, çatlağı genişletmek ve volkan ile, tanımlanamaz, özdeşleşmez, ve karar-verilemez olanla, ya da dahası sonuçsuz olanla yüzleşmek. İşte tüm bu

nedenlerden dolayı, ve belki oluş-oluşa bir geçiş sağlamak amacıyla, *A Thousand Plateaus*'taki bir bölüme, "Yoğun-Oluş, Hayvan-Oluş, Farkedilmez-Oluş" bölümüne bakmayı öneriyorum.

"Oluş" hakkındaki bu bölümün tamamı, Deleuze ve Guattari'nin "tutarlık düzlemi" (plane of consistency) ve "örgütleme düzlemi" (plane of organization) diye isimlendirdiği düzlemler arasında varsayılan bir karşıtlık üzerine katmanlaşmalar olarak okunabilir. Eğer, tutarlık düzlemi, verili biçimlerin, öznelerin, yapı ve kökenin olmadığı, biçimlenmemiş ögelerin, moleküllerin veya her tür parçacığın birbiriyle sadece hız ve hareket yoluyla ilişkilendikleri bir düzlem olarak anlaşılacak olursa, örgütleme düzlemi, şeylerin arkasında gizli kalan yapı ve kökenin formlar, özneler ve organizasyonlar ürettiği, tutarlık düzleminin karşıtı olan bir düzlem olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle, örgütleme düzlemi, kurucu prensibi kendinin dışında olan *aşkınsal* bir düzlemken, tutarlık düzlemi, formlar, yapılar ya da organizasyon üretmek için, model ve kopya arasındaki *mimetik* bir ilişkide olduğu gibi bir dışarıya, aşkınsal bir ilkeye müracaat etmeyen içkin bir düzlemdir.

Deleuze ve Guattari'ye göre, bizim doğayı ve dolayısıyla hayvanları ve kendimizi anlayışımız, her ikisi de mimetik olan iki ayrı yaklaşımla belirlenir: seriler ve yapılar. Bu yaklaşımlar birbirinden farklı gibi gözükseler de, her ikisinde de, varlıklar, bir köken-model temeli etrafında birbirlerini taklit ederek ilerler; her iki yaklaşım da bir örgütleme düzlemine yönelir: serisel yaklaşımda benzerlik yoluyla lineer bir biçimde ilerlenir, diğerinde ise yapısal analojilerle.

Bu yaklaşımların aksine ya da bu yaklaşımları belirleyen mimetik etmenlere muhalif olarak, Deleuze ve Guattari "oluş" kavramını ileri sürerler. Onların deyimiyle:

> Oluş ilişkiler arası bir eşitleme değildir. Ne de benzerlik, taklit ya da sonuçta, bir özdeşleşmedir.[7]

Dahası, oluş ya da hayvan-oluş, gerçektir. Böyle bir oluşun gerçekliği, hayvana dönüşen kişinin hayvanı taklit etmesinden değil, gerçeğe dönüşen şeyin "oluş"un ta kendisi olmasından ileri gelir. Eğer oluş, formlar özneler ve organizasyonlar barındırmayan tutarlık düzleminin ilkesiyse, oluşun bir öznesi

---

[7] Deleuze, G. ve Guattari, F. *A Thousand Plateaus*. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, s.257.

olamaz ya da "kendinden başka hiçbir şey üretmez."[8] Kafka'nın köpeği dönüşmek istediği besine asla dönüşmez, fakat belki bir köpeğin besin-oluşunu ifa edebilir. Deleuze ve Guattari'nin iddia ettiği gibi:

> Oluş kesinlikle taklit etme ya da bir şeyle özdeşleşme değildir; bir gerileme-ilerleme de değildir; bir eşitleme ya da eşitleme ilişkisi kurmak da değildir; ne de bir üretim, bir soy üretimi ya da soy üzerinden bir üretimdir.[9]

Bu anlamda, hayvan-oluş, hayvanlardaki çoğulsallığın kavranması, doğaya serisel ve yapısal yaklaşımların türler arasındaki farklılıkları aynılığa indirgeyerek onları bir birey olarak örgütlediği durumun karşısında hayvanların oluşturdukları sürülerin farkına varılması demektir. Bu çoğulsallığın ya da sürülerin rizomik örgütlenmesi, çoğul-oluş ya da hayvan-oluş süreçlerinin kendiyle-özdeş ya da mimetik olmasına izin vermez, aksine, kapalı özne ve formları çevreleyen sınırların çoğulluğa açıldığı bir "dışarıya yönelme"[10] durumu üretir.

Öte yandan, Deleuze ve Guattari için, çoğulsallıklar kendilerini oluşturan öğeler yoluyla değil, sınır çizgileri sebebiyle, anlık olarak sayılabilen çizgileri ve boyutlarıyla tanımlanırlar.[11] Bu, bir başka deyişle, çoğulsallıkları, boyut sayılarıyla tanımlayabileceğimiz anlamına gelir. Fakat böyle bir tanım, yeni bir indirgemeyle, belirli "form"ların, farklı çoğulsallıkların "form"larının inşasını da beraberinde getirerek tutarlık düzleminin tanımıyla tamamen çelişkili bir durum yaratmıyor mudur? Bu tehlikenin kısa bir süre sonra farkına vararak Deleuze ve Guattari ilerleyen sayfalarda bu tehlikeye karşı şu tür önlemler alırlar:

> Eğer çoğulsallıklar, her durumda, boyut sayılarını belirleyen sınır çizgileri tarafından tanımlanabiliyor ve dönüştürülebiliyorsa, o zaman sınır çizgilerinin art arda gelip kesik bir çizgi oluşturarak düzlem üzerine yerleştiği olasılığını düşünebiliriz. Böylesi

---

[8] *A Thousand Plateaus*, s.238.

[9] *A Thousand Plateaus*, s.239.

[10] *A Thousand Plateaus*, s.240.

[11] "Bir çoğulsallık, onu oluşturan öğeleriyle ya da bir bütünleşme veya bir anlam merkezi olarak tanımlanmaz. Sahip olduğu boyutlarla tanımlanır; bölünebilir değildir, doğası değişmeden bir boyut kazanamaz ya da kaybedemez." *A Thousand Plateaus*, s. 249.

> bir düzlemin boyut sayılarını "indirgeyeceği" ancak görünüşten ibarettir: çünkü bu düzlem düz çoğulsallıkları bütün boyutlarıyla – artan ya da azalan sayıda boyutları olan çoğulsallıkları – üzerine işlendiği derecede ihtiva eder.[12]

Burada, Deleuze ve Guattari böyle bir "tehlike" karşısında form sorunsalını, "kesik çizgiler" ya da "yalnızca görünüşte var olan" indirgemelerle yeniden formüle ederek, aslında bunun örgütleme düzleminde üretilen form kavramıyla aynı olmadığını söylemek istemektedir. Fakat, biz yine de bu çeşit bir formülasyonun model ve kopya arasında mimetik bir ilişkiyi gerekli kıldığı yönünde bir saptama yapmakta aceleci olmayalım. Yani biraz daha sabırlı olarak, formdan form olarak değil de, "kesik çizgiler" olarak bahsetmenin tartışmayı yine de forma, model ve kopyanın gerekliliğine gönderebileceği olasılığını bir süreliğine de olsa unutalım.

Kitaptaki bu tartışmanın hemen ardından, Deleuze ve Guattari, bu düzlemin içkinliği konusundaki fikirlerini Spinoza'ya referansla desteklemek istercesine "Bir Spinozistin Hatıraları I" ve "II" başlıklı iki bölümü birbiri ardına sunarlar. Eğer hayvan-oluş, Deleuze ve Guattari'nin "oluş" teorisinde ilk basamaksa, bunun nedeni, hayvan-oluşun "mutlak" bir tutarlık düzlemi teorize etme gücünde ve insan için statik bir "var olma" halinden, "oluş" haline uygun bir geçiş için uygun zemini sağlamasında bulunmalıdır. Hayvan-oluş, yoğun Spinoza referansları ışığı altında, bedenin organsız bedeniyle buluşarak, organizasyonunun bozulduğu bir alana ulaşma halidir. Diğer kaynaklardan bildiğimiz üzere, organsız beden, bedenin organizasyonuna ilişkin sınırların, organlar ile işlevlerinin toptan reddidir. Organizasyon, psikanalizde olduğu gibi ("hayvan-oluşu çocukta olduğu gibi yetişkinde de öldüren"[13]), Oedipal üçgendeki mimetiğe ilişkinse, *kompozisyon* taklit edecek bir modelin bulunmadığı bir sıfır noktasından başlamak anlamına gelir.

Spinoza üzerine bu iki zorlu bölümden sonra, bir felakete yol açacakmış gibi görünen çatlak engellenmiş ve bir karar-verilemez olarak havada kalan şey, tutarlık düzleminin mutlak olduğu iddiasıyla yeniden karar-verilebilir bir şey olarak sunuluyor gibidir. Şimdi, Merzbow gürültü üretmeye devam edebilir ama, biz aracısız (immediate) dünyanın sanatçıları olan ses sanatçılarını ya da Kim Cascone'yi tercih etmeliyizdir. Bu karardan sonra, izleyen bölümde,

---

[12] *A Thousand Plateaus*, s.251.

[13] *A Thousand Plateaus*, s.259.

her şey anlaşılması daha da güç hale gelir ve sarpa sarar. Sanki tutarlık düzleminin mutlaklığı hakkındaki bütün tartışılanlar boşunaymış gibi, "Memories of a Plan(e) Maker"* adlı bölümde, Deleuze ve Guattari'yi, örgütleme düzleminin, tutarlık düzlemine karşı bir güç olarak anlaşılması gerekliliğinden bahsederken görürüz. Şimdi çatlak yeniden açılmıştır ve sanki model düşüncesini gerekli kılan her ne ise, kadın-oluşu teorize etmeden hemen önce tekrar kaçınılmaz olmuştur ve filozoflar şöyle derler:

> Belki de iki tane düzlem ya da düzlemi kavramsallaştırmanın iki yolu vardır.[14]

Tutarlık ve örgütleme düzlemlerini daha önce belirttiğimiz gibi tanımladıktan sonra bunları şu şekilde bir karşıtlığa sokmaya karar verirler:

> ... düzlemler fark edilmeyecek derecelerde ve farkında olmaksızın ya da sadece sonradan farkına varılabilecek bir biçimde sürekli bir ötekine geçme halindedirler. Çünkü düzlemlerden biri sürekli diğerinin üzerine yeniden kurulur ya da diğerinden çıkarılır. Örneğin, yapmamız gereken şey yüzen içkinlik düzlemini, yüzeyde serbest bir şekilde faaliyet göstermesine izin vermeden, Doğa'nın derinliklerine gömmektir ki öteki tarafa geçip örgütleme açısından bir analoji ilkesi ve gelişme açısından bir sürerlilik kanunu olmaktan daha fazla bir şey ifade etmediği bir zemin rolünü üstlensin.[15]

Daha önce mutlak olduğu söylenen tutarlık düzlemine ne olmuştur? Ve neden şimdi birbiri içine karşılıklı bir geçişten bahsedilmektedir? Burada kesin olan şey, Deleuze ve Guattari bu ilişkiyi formüle ederken bunu Hegelci bir sentez ilişkisi olarak görmememiz yolunda bizi uyarmaktadır: yani, bu diyalektik bir ilişkidense, Batailleci bir genel-kısıtlı ekonomi ilişkisine ya da belki tümleyicilik ilişkisine yakın düşen bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Fakat yine de, bu düzlemlerden birinin, diğeri için bir zemin, temel teşkil edip etmediği sorusu hâlâ geçerlidir. Bu noktada belki de Bataille'ın Hegel okumasını hatırlamalıyız: Hegel'den sentez fikrini atarak, transgresyon

---

* Çn. "Bir Plan Yapanın Hatıraları", (e) eklenerek "Bir Düzlem Yapanın Hatıraları" halini alır.

[14] *A Thousand Plateaus*, s. 265.

[15] A Thousand Plateaus, s. 269-270.

fikrinin açımlanmasını sağlayan hamlelerini. Burada da, genel ve kısıtlı ekonomi arasındaki bir sentezi olanaksız kılan şeyin benzerinin işlemekte olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu iki düzlem arasındaki ilişkinin mimetik olmadığını söyleyebilir miyiz? Ve hatta, bu düzlemlerin bir model-kopya ilişkisi içerisine sokulduğundan kuşku duymamız gerekmez mi? Köpeğin araştırmaları bir telosa ulaşacak mıdır? Bunlar hakkında karar vermeden önce, bu konulara bir açıklık getirecek ve bize, "queer-oluş" ya da "cinselin cinsel-oluşu"nu, sentez olmaksızın, yani bir transgresyon ya da tutarlık ve örgütleme düzlemlerinin tümleyiciliğine dayanan bir imkânsızlık yönünde teorize etmemiz yönünde bir yol açacağını düşündüğüm "kadın-oluş"a ve Deleuze ve Guattari'nin "kadın-oluş"u nasıl teorize ettiklerine bakalım.

Deleuze ve Guattari, moleküler ve molar arasındaki ayrımı, önceden var olan bir model temelinde bir taklidi kabul veya reddetmek üzerine kurarlar. Hayvan-oluş, çocuk-oluş ve kadın-oluş moleküler oluşlardır, çünkü bunlar böylesi bir modele dayanmazlar. Bu yüzden eğer kadın, organları ve bu organlara atanmış işlevleri olan belirli bir özne formu olarak molar bir birim ise, kadın-oluş molekülerdir, çünkü gerektirdiği şey taklit değildir.[16] "Kadın-oluş, bir mikrofeminenliğin hareket ve durgunluk ilişkilerine ya da yakınlık sahasına giren, diğer bir deyişle içimizde moleküler kadını üreten, moleküler kadını yaratan parçacıklar yaymaktır."[17] Fakat bu arada, tam bu iki alıntının arasında, şöyle derler: "Bu arada, birtakım eşcinsel erkekler arasında taklidin ya da taklit anlarının önemini gözardı ediyor değiliz, ya da bazı travestilerin gerçek bir dönüşüme yönelik olağanüstü girişimlerini..."[18] Durum gerçekten de gariptir: travestilerin dönüşümleri, filozofların de kabul ettiği ve gözardı etmemeye söz verdikleri gibi, taklide dayanmaktadır, fakat bu konuya bir daha dönülmez ve konu metinde yok olur. İşte tam bu noktada, bu bir daha karşımıza çıkmayışa ilişkin şu soruları sormak istiyorum: Deleuze ve Guattari travestilerin "kadın"ı taklit ettikleri için kadın-oluş sürecine dahil olmadıklarını mı düşünmektedirler? Yoksa travestilerin takındığı taklit başka türlü bir şey, modelsiz bir mimesis midir? Her iki durumda da taklit edilenin bir kadın olduğunu nereden biliriz, bu kadın nerededir ve neden bir türlü "kadın" olarak görünür değildir?

---

[16] "Molar kendilik olarak isimlendirdiğimiz şey, örneğin, kadının formu üzerinden tanımlanması, organlar ve bunların işlevlerine sahip kılınarak bir özne olarak belirlenmesidir. Kadın-oluş, bu kendiliği taklit etmek ya da kendini ona dönüştürmek değildir." *A Thousand Plateaus*, s.275.

[17] A Thousand Plateaus, s.275.

[18] A Thousand Plateaus, s.275.

Bu sorulara yanıt üretmek ve de çatlağı uçurumun dibine doğru derinleştirmek ve genişletmek için, kadın-oluşu, tutarlık ve örgütleme düzlemleri arasındaki ilişki bağlamında tekrar düşünmeliyiz. Eğer, Deleuze ve Guattari'nin söylediği gibi beden bizden "karşıtlık ilişkilerinden oluşan organizmalar üretmek" amacıyla çalınmışsa, bu, örgütleme düzleminin tutarlık düzlemine baskın gelmesinin bir sonucudur. "Kadın" olarak bildiğimiz ve adlandırdığımız form, erkeğin, kız çocuğun "oluş"unu ondan çalmasıyla kurulur[19] ve kız, kendinden bir şeyler çalınarak, erkek düzeninin ilkeleriyle çalışan örgütleme düzleminde modellenen bir cinsiyettir. Bu çerçevede kadın-oluş, örgütleme düzleminden, bir modele dayanmayan tutarlık düzlemine doğru bir yersiz-yurtsuzlaşma anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eğer tutarlık düzlemi organsız bedense, örgütleme düzlemi, kız çocuğundan çaldığı "oluş" ile kendini bir erkek olarak kuran eril, organize etme ilkesidir. Ve bu hırsızın kimliği, Deleuze ve Guattari tarafından erkek olarak saptandığı için, erkek için "erkek-oluş" diye bir şey yoktur. Filozoflar bu görüşlerini şöyle bir iddia ile desteklerler: "erkek" evrende bir standart oluşturmuş ve bu da kaçınılmaz (analitik) bir erkek çoğunluğuna yol açmıştır."[20] Erkek çoğunluğunun analitik belirlenimi konusunda kuşkusuz Deleuze ve Guattari yerden göğe kadar haklıdırlar. Yani burada erkek olmayı kabul etmiş erkek populasyonu ya da çoğunluğu olarak Fassbinder'in *Querelle*'indeki Franco Nero'yu "temsil ettiğimizi" söyleyebiliriz.

Fakat, eğer temsil etmiyor ya da filmde Franco Nero'nun oynadığı rolü, klinik anlamda bir sapkın (pervert) olmayı ve duvarlara açık saçık resimler çizmeyi reddediyorsak ve hâlâ bu hırsız hakkında meraklarımız varsa, şunu sorabiliriz: Kız çocuğundan "oluş"unu çalan bu hırsız, erkek çocuktan da aynı "oluş"u çalmıyor mudur? Ve üstelik kimdir bu hırsız? Nerededir? Burada, Deleuze ve Guattari, erkeğin, yalnızca istatistiksel bir belirlenim olarak değil, aynı zamanda cinsel bir oluş, cinsel-oluş olarak erkek-oluşluğunu tamamlamış olduğunu varsaymıyorlar mı?

Bu soruları aklımızda tutarak, tartışmayı Deleuze ve Guattari'nin erkek için bir erkek-oluş öngörmediği analitik ve istatistiksel belirlenimden, iki temel cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki, cinsel farklılık sorunsalına kaydırmak istiyorum. Erkek, analitik ya da istatistiksel olarak kadınları baskısı altına almış ve "oluş"larını onlardan çalmış olabilir fakat, analitik olarak erkeğin "erkek" olarak kurulabilmesi için erkek çocuklardan da çalınan bir şeyler

---

[19] A Thousand Plateaus, s.276.

[20] A Thousand Plateaus, s.291.

olduğunu düşünüyorum. Ve inanıyorum ki bu hırsızın kimliği, eğer varsa, histerik bir şekilde çeşitli yönlere saçılan sorularımızı yanıtlamak için kullanılabilir.

Öncelikle, bu açıklamalarda gördüğümüz üzere, Deleuze ve Guattari, tutarlık düzlemine karşıt bir düzlemi, bir model olmaksızın formdan bahsetmenin imkânsızlığını fark ettiklerinde ortaya atmaktadırlar. Önerdikleri üzere, tutarlık düzlemi, bu iki düzlem arasındaki etkileşimin temelini oluşturmakta, fakat tutarlık düzleminin doğası, örgütleme düzleminden ortaya çıkan formlara öncelik eden bir model olarak anlaşılmak yerine belirleyici gücü olmayan bir "düşünce imgesi" (image of thought) olarak düşünülmelidir. Böyle bir düşünme biçiminin zorluğu – başka bir yazımda açıkladığım üzere[21]– sadece Deleuze ve Guattari'nin değil, genel olarak düşüncenin bir kusurunda aranmalıdır: Hegelsiz ya da bütün teoriyi kısıtlı bir teoriye dönüştürmeden düşünmek. Aslında, Deleuze ve Guattari'de daha önce tanık olduğumuz gibi, bütün sorun kendisini önceleyen bir modeli varsaymadan formsuz, farklılaşmamış bir düzlemi kavrayamayışımızdan kaynaklanır. Ve sonuçta tutarlık düzlemi, bütün teorizasyon çabalarının aksine, aşağıdaki sebeplerden ötürü, örgütleme düzlemi için bir model haline gelir.

"Erkek"in potansiyel olarak "hırsız"a dönüştüğü kısma geri dönelim. Deleuze ve Guattari'ye göre, erkek, kız çocuktan "oluş"unu çalmakta ve böylece, kız, "oluş"u ilk çalınan olmaktadır. Bu iddiadan yapacağımız en önemli çıkarsamalardan biri, böylesi bir çalma anında, Deleuze ve Guattari'nin, erkeği, erkek olarak, zaten-hep tamamlanmış bir form olarak varsayıyor olduklarıdır. Yani, erkek, erkek olarak, formu zaten-hep tamamlanmış olduğu ve aynı zamanda örgütleme düzlemini eril bir ilkeye göre oluşturduğu için, kızın oluşunu ondan çalar. Fakat bu çalma anında, gerçekleşen başka bir şey daha vardır: eğer erkek, erkek olarak, zaten-hep tamamlanmış bir formsa, bunu, model olarak, sarsılmaz bir erkek modeli olarak kullandığı tutarlık düzlemine borçludur; oysa bu Deleuze ve Guattari'nin teorisiyle çelişir çünkü daha önce söz ettiğimiz gibi tutarlık düzlemi asla bir model oluşturmaz ve formsuzdur. Bu çelişkiye rağmen, Deleuze ve Guattari, erkeğe, tıpkı kadın-oluş'taki gibi bir oluş vermekten ısrarla kaçınırlar. Erkek, nasıl ve ne zaman erkek olmuştur? Bana kalırsa, Deleuze ve Guattari'nin erkeğe bu "oluş"u verememelerinin temel nedeni, her ne kadar, bu iki düzlem arasında bir model-kopya ilişkisi olmadığında ısrar etseler de, aslında orada bir model-

[21] Bkz. " Decalcomania, Mapping and Mimesis", Symploke, Cilt 13, Sayı 1-2, 2006, University of Nebreska Press.

kopya ilişkisi bulunmasındandır ve kadın-oluş da bu belirlenime tâbidir ve sonuçta erkekler ve kadınlar analitik olarak eşitlenecektir. Ve travestinin taklidinin doğası metinde bir daha karşımıza çıkmıyorsa, genel olarak bu çelişki yüzündendir. Bu çelişkiyi daha da ciddiye alıp ilerleyecek olursak, Deleuze ve Guattari'nin bahsetmeme yoluyla bahsettikleri "oluş," aslında erkek ve kadının, model olarak tanımlanamayan model gibi bir şeyi taklit ettikleri mimetik bir düzene dayanmaktadır. Bu anlamda, eğer bir hırsız varsa, bu hırsız, yalnız kız çocuğundan oluşunu çalmasıyla değil, erkek çocuğunkini de çalmasıyla hırsız olur, çünkü erkek hırsız – büyük E ile – bir analitik belirlenime göre indirgenmemesi gereken cinsel farklılığın karşısında körleştirilmiştir.

Bu teorizasyona referansla denebilir ki Deleuze ve Guattari'de kadın-oluş henüz kadın-oluş sürecine girmeden önce zaten-hep belirlenmiş, felsefenin söylemini hep belirleyen eril-aşkınsal ilke tarafından çalınmıştır. Yani, erkeğin kadın üzerinde analitik anlamda edindiği üstünlük, konu cinsel farklılığa geldiğinde o kadar da kolay bir belirleyim gücüne sahip olamaz, çünkü analitik olan, çoğu kez olduğu gibi, bizi, ne kolaylıkla benimsenebilen ne de benimsenemeyen cinsel farklılık konusunda da körleştirmiştir. İşte bu noktada, cinsiyetler arası süreksizliğin daha görünür hale gelmesi için çatlağın genişletilmesini ve derinleştirilmesi gerektiğini öneriyorum: erkek ve kadın arasındaki cinsel fark, mutlak, kesin bir çatlaktır; fakat bu cinsiyetlerin birbirinden farklı olması, ne bunların bir tözden kaynaklandığını ne de nihai bir telosa sahip olduklarını gösterir. Olsa olsa her iki cins de belki sürekli bir oluş, cinselin cinsel-oluşu hareketi içinde devinip durmaktadır.

Gelin erkek-oluş ve kadın-oluş arasında "tümleyici" bir ilişki hayal edelim...

erkek çocuğun ve kız çocuğun oluşlarının asla olmaları gereken şeye dönüşmedikleri bir ilişki...

"erkek" ve "kadın"ın bilinmeyen sonuç-üretenlerin etkileri olarak anlaşıldıkları bir ilişki...

Bu düzleme, queer-oluş düzlemi diyebilir miyiz? Ama bir dakika, sonlu modellerden bahsetmediğimize göre, bu da çok mu belirleyici bir tanım olur? Fakat, queer-oluş sonlu modellerden bahsetmek mi demektir?

Bu düzlemi, queer-oluş düzlemi olarak tanımlamak, kadının ve erkeğin ne olduklarını bilmediğimiz için, durumu imkânsız bir projeye dönüştürmez mi?

Belki, bu düzlem için başka bir ad daha düşünebiliriz: "Erkek" ve "kadın"ın, formların ve cinsel farkın arkasında saklanan şeyin kendini asla bir model

olarak sunmayacağı bir düzlem... cinselin cinsel-oluş düzlemi... farkın sürekli oluşun önkoşulu olacağı bir düzlem.

Karar-verilemez olanın karar-verilemez olarak korunabileceği bu düzlemin adı nedir?

Bütün bu soruları sorduk, ama savunulabilir bir proje sunmak değildi amacımız...

Sadece fark edilmez-oluşa dair imkânsız bir projeye işaret etmek istedik.

Arzunun Özgürleşmesi

Félix Guattari ile Söyleşi

George Stambolian & Félix Guattari

Çev.: Emre Koyuncu

GS: 1970'te, otoriteler Pierrre Guyotar'ın *Eden, Eden, Eden* adlı romanının yetişkin olmayanlara satışını yasakladı. Yakın zamanlarda da sizin de önemli katkılarda bulunduğunuz Recherches dergisinin özel sayısını ("Encyclopédie des homosexualités") yasaklayıp toplatma kararı aldı. Hatta bu konuyla alakalı olarak mahkemeye çıkarıldınız. Fransız hükümetinin bu tavrını nasıl açıklarsınız?

FS: Bunlar daha çok modası geçmiş tepkilerdi. Bugünkü hükümetin aynı şekilde tepki göstereceğini düşünmüyorum, çünkü en azından görünürde, cinselliğin sinematografik ve edebi ifadeleri konusunda belirli bir kayıtsızlık var. Fakat bu politikanın daha kurnaz, daha hin ve daha baskıcı olduğunu belirtmeme gerek yok. Duruşma boyunca hakimler yapmaları istenen şeyler hakkında tamamen diken üstündelerdi.

GS: Bu Recherches'in sadece cinselliği değil, eşcinselliği de konu edinmesinden kaynaklanıyordu, değil mi?

FG: Emin değilim, çünkü hakimleri şok eden şeyler arasında bu çalışmanın en orijinal kısımlarından biri vardı- mastürbasyon tartışması. Bence eşcinsellik mevzusuna az çok geleneksel bir şekilde değinen bir çalışma hiçbir sorun yaşamazdı. Şok eden şey belki de cinselliğin her yöne giden bir şekilde ifade edilmesiydi. Ve bir de görseller vardı- durumu iyice körükleyen onlardı.

GS: Sizce, gerçek bir cinsel özgürlüğe ulaşmanın en iyi yolu nedir, ve bu özgürleşmeyi ne gibi tehlikeler beklemektedir?

FG: Ben meseleyi cinsel özgürleşme olarak değil, arzunun özgürleşmesi olarak görüyorum. Arzu cinsellik olarak belirlendiği zaman, belirli güç, kast, stil ve cinsel sınıf tabakalaşmalarına girer. Cinsel özgürleşme –örneğin, eşcinsellerin, travestilerin ya da sadomazoşistlerin özgürleşmesi- aralarında a priori ve aşikâr bir dayanışma ve kaçınılmaz bir kavgaya katılma gereksinimi gibi ortak hususların bulunduğu başka bir özgürleşme problemleri serisine aittir. Fakat ben bunları başlı başına arzunun özgürleşmesi olarak görmüyorum, çünkü bu grup ve hareketlerin her birinde baskılayıcı sistemlerle karşılaşabiliyoruz.

GS: "Arzu" ile neyi kastediyorsunuz?

FG: Gilles Deleuze ve benim için arzu, özne ve nesne karşıtlığından, temsil ve üretimden önceki her şey demek. Dünyanın ve duygulamların bizim dışımızda ve bize rağmen bizi kurmasına aracılık eden her şey. Bizden taşıp akan her şey. Bu yüzden arzuyu bir akış [flux] olarak tanımlıyoruz. İşte bu bağlamda, bu çeşit bir arzunun nasıl bir çeşit başkalaşmamış magma, yani tehlikeli, şüpheli ya da ensest bir şey olarak ortaya koyulabileceği fikriyle yeni bir nosyona yöneldik. Bu yüzden makinelerden bahsediyoruz, "arzu makineleri"nden, burada "yapı"nın, yani herhangi bir öznel pozisyonun, nesnel fazlalığın ya da referans koordinatlarının söz konusu olmadığını belirtmek için.. Makineler akışları düzenler ve birleştirirler. Kişiler, organlar, maddi akışlar ve göstergesel akışlar arasında bir fark ayırt etmezler.

GS: Cinsellik konusunda söylediklerinizyerleşik ayrımların benzer bir reddini ortaya koyuyor. Mesela, bütün cinsellik biçimlerinin minör formlar olduğunu ve kendilerini homo-hetero karşıtlığına indirgenemeyecek bir şekilde ortaya koyduklarını ifade ettiniz. Aynı zamanda, bu formların yine de eşcinselliğe ya da sizin "feminen oluş" [un devenir féminin] dediğiniz şeye daha yakın olduğunu söylüyorsunuz. Bu fikri, özellikle "feminen"lik derken ne kastettiğinizi de belirterek açımlayabilir misiniz?

FG: Evet bu oldukça muğlâk bir formülasyondu. Demek istediğim, bedenle olan ilişki, ki buna bedenin semiyotiği diyorum, kapitalist-sosyalist-bürokratik sistem tarafından baskılanıyor. Bu yüzden bedenin vurgulandığı–dansçılar tarafından, eşcinseller tarafından, vb.- her durumda, bir şeyler bedenin semiyotiğini ezen baskın semiyotiği kırar. Heteroseksüel ilişkilerde de, erkek bedene dönüştüğü zaman feminen olur. Belirli bir şekilde, başarılı bir heteroseksüel ilişki eşcinsel ve feminen olur. Bu bizatihi kadınlıktan bahsettiğim anlamına gelmiyor, muğlaklığın yattığı yer burası, çünkü feminen ilişki de bedenin semiyotiğini yitirip fallosantrik olabilir. Bu yüzden feminen demem yalnızca provakasyon amaçlı, çünkü ilk diyeceğim şey, tek cinselliğin olduğudur, ki bu eşcinseldir; sonra, tek bir cinsellik vardır, bu feminendir. Fakat son olarak şunu eklemek isterim: yalnızca tek bir cinsellikten bahsedilebilir, bu ne maskulen ne feminen ne de çocuksudur; bu tamamiyle akışa, bedene dair bir şeydir. Bana öyle geliyor ki, gerçek aşkta erkeğin artık erkek olmadığı bir an vardır hep. Bu onun kadın olduğu anlamına gelmez. Fakat yabancılaşmasından ötürü kadın arzu durumuna daha yakındır. Ve bir anlamda, belki de temsil açısından bakılırsa, erkek için arzulamaya yaklaşmak ilk olarak bir eşcinsellik konumu, ikinci olarak ise bir feminen oluş ima eder. Fakat buna hayvan oluş, bitki oluş ve kozmos oluşu vb. da ekleyebilirim. İşte bu yüzden bu formülasyon oldukça kesinliksiz ve muğlak.

GS: Formülasyonunuz kısmen toplumsal kültürümüzün kadını ve bedeni eşleştirmesi durumuna dayanmıyor mu?

FG: Hayır, bu kadının vücut yüzeylerini muhafaza etmiş olmasından, erkektekinden çok daha fazla miktarda bulunan bedensel bir jouissance ve zevkten kaynaklanır. Erkek libidosunu –buna penis de denemez- tahakkümde yoğunlaştırır, boşalmayla gelen bir kesintide: " sana sahip oldum", "benim oldun". Erkekler tarafından kullanılan bu ifadelerin tümüne

bir bakın: “seni becerdim”, “onu hallettim”. Artık sözkonusu olan bedenin yüzeyinin bütünü değil, güç gösterimidir: “sana hükmettim”, “seni işaretledim”. Güce olan bu takıntı öyle bir şeydir ki en sonunda erkek bütün cinselliğini inkar eder. Öbür taraftan, bir beden olarak varolabilmek için cinsel partnerlerinden kendilerini birazcık kadına ya da eşcinsele dönüştürmesi için yakarmak durumundadırlar. Bilmiyorum eşcinseller bu söylediklerimi çabucak kabul edecekler mi, çünkü bütün eşcinsellerin kadın olduğunu söylemiyorum. Bu bir yanlış anlama olurdu. Fakat, erkek eşcinseller, travestiler ve kadınlar arasında belirli bir etkileşim olduğunu düşünüyorum. Bedenle olan ilişkilerinde bir çeşit ortak mücadele var.

GS: “Etkileşim”, “dönüşüm”, “oluş”, “akış”.. bu kelimeler cinsel ya da psişik çokluğumuza ve akışkanlığımıza işaret ediyor, ki bu anladığım kadarıyla sizin şizoanaliz dediğiniz şeyin temel bir boyutunu oluşturuyor. Şizoanaliz ve sizin tamamıyla terk etmiş olduğunuzu düşündüğüm psikanaliz arasındaki temel fark nedir?

FG: Lacan’ın öğrencisi oldum, Lacan tarafından analiz edildim, on iki yıl boyunca psikanaliz uyguladım ve artık bu uygulamadan kopmuş bulunuyorum. Psikanaliz, bilinçdışını kendi işlenim ve temsil sisteminden geçmeye zorlayarak dönüştürüyor ve deforme ediyor. Psikanaliz için bilinçdışı her zaman hazır bulunan bir şeydir, genetik olarak programlı, yapılanmış ve sosyal normlara uyma amacı kararlaştırılmıştır. Şizoanaliz için mesele bir bilinçdışının oluşturulmasıdır, sadece tümcelerle değil, mümkün olan bütün semiyotik yollarla; yalnızca bireylerle ya da bireyler arası ilişkilerle değil, gruplarla, fizyolojik ve algısal sistemlerle, makinelerle, mücadelelerle ve her çeşit düzenlemeyle. Burada bilinçaltının transferi ya da yetkinin bir uzmana devredilmesi söz konusu değildir.

GS: Psikanalizin sadece bilinçdışını değil, aynı zamanda genel olarak hayatın ya da edebiyatın yorumlanışını da değiştirdiğine katılıyor musunuz?

FG: Evet, hatta tahmin edebileceğimizin de ötesinde etkilediğini düşünüyorum; bu basitçe ticari yayımlarda ya da üniversitelerde propoganda edildiği gibi psikanalistler ya da psikanalatik fikirlere ilişkin bir mesele değil, psikanaliz bilmeyen insanların da gözlemledikleri arzuya dair yorum ve temsil tavırlarına, kendilerini yorumcu, guru pozisyonuna koymalarına ve transfer tekniğinin genellenmesine dair bir mesele..

GS: Deleuze’le birlikte Kafka’nın çalışmalarının şizoanalizini henüz bitirdiniz. Edebiyatı anlamak ve analiz etmek için neden bu yöntem?

FG: Bu bir yöntem ya da doktrin meselesi değil. Daha çok benim epeyi uzun zamandır Kafka’yla yaşıyor olmamla ilgili. Bu yüzden, Deleuze’le birlikte, bu çalışmamıza benim bir parçamı yani bir anlamda Kafka’nın bir oluşunu koymaya çalıştık. Kitap, bir anlamda hem bizim Kafka’nın çalışmalarıyla olan ilişkimizin hem 1920’lerde Viyana’daki durumun hem de bu dönemde kristallenmiş ve de Kafka’yı cezbetmiş olan belirli bir bürokratik erosun şizoanalizidir.

GS: Uzun bir notta Kafka'nın neşesinden bahsediyorsunuz ve psikanalizin Kafka'nın yalnızca mutsuzluğunu ya da trajik yönünü bulduğunu ileri sürüyorsunuz.

FG: Günlüklerinde Kafka, yazmada bulduğu şeytani zevkin ipuçlarını veriyor. Geceleri çalışmak için girdiği dünyanın bir çeşit şeytani dünya olduğunu söylüyor. Bence, Kafka'nın çalışmalarının şiddetli, zengin ve inanılmaz mizahını üreten her şey onun bu dünyasına ait.

GS: Yaratımın neşeli bir şey olduğunu ve bu neşenin bir psikoza indirgenemeyeceğini mi söylüyorsunuz?

FG: Kesinlikle, aynı şekilde bir noksanlığa da.

GS: Kafka üzerine bu kitabınızda major bir dil içindeki bir azınlık tarafından üretilen "minör edebiyat"ın bu major dili her zaman yersiz-yurtsuzlaştırdığını, bireyi politikaya bağladığını ve her şeye kolektif bir değer kattığını söylüyorsunuz. Bunlar esasında sizin için yerleşik bir edebiyat içindeki dönüştürücü edebiyatın özellikleri. Eşcinsellik zorunlu olarak bu üç özelliğe sahip bir edebiyat üretir mi?

FG: Maalesef hayır. Yazılarını Oedipal eşcinsellik şeklinde yürüten eşcinsel yazarlar da var. Hatta büyük yazarlar – Gide'i anımsıyorum. Birkaç çalışması dışında Gide hep eşcinselliğinin bir suretini çıkarıp yazıya döktü ve bir anlamda ona ihanet etti.

GS: *Corydon* gibi bazı çalışmalarında eşcinselliğin değerini göstermeye çalışmasına rağmen mi?

FG: Evet, fakat bunu yalnızca çalışmasının bir kısmında yaptığını ve çalışmasının geri kalan kısmı için farklılık yaratmadığını düşünüyorum.

GS: *Anti-Oedipus*'ta, siz ve Deleuze, Proust'un iki çeşit eşcinsellik tanımladığını belirtiyorsunuz- biri Oedipal dolayısıyla dışlayıcı, küresel ve nevrotik olan; diğeri Oedipal-olmayan ya da kapsayıcı, kısmi ve lokal olan. Aslında, bunlardan ikincisi sizin için "transeksüellik" dediğiniz şeyin bir ifadesi. Bu anlamda, eğer iki Gide varsa, Proust'tan da iki tane olduğundan bahsedemez miyiz, ya da en azından Proust'un çalışmalarını okumanın olası iki farklı şeklinden?

FG: Bunu Proust'un adına cevaplayamam, fakat bana öyle geliyor ki Proust'un çalışması bu iki boyutu da sunuyor ve bu iki okuma da doğrulanabilir çünkü her ikisi de esasında mevcut.

GS: Kafka'daki şeytanilikten bahsettiniz. Gide, Proust ve Genet de eşcinselliğin şeytani boyutundan büyülendikleri gerekçesiyle itham edilmişlerdi. Bu fikre katılır mıydınız?

FG: Bir dereceye kadar. Bazen düşünüyorum da, sadece sizin bahsettiğiniz bu üç isme ilişkin olarak değil, acaba mesele eşcinsellikten büyülenmekten ziyade şeytanilikten büyülenmeye mi ilişkin diye. Eşcinsellik şeytani olana bir

erişim yolu değil midir? Yani, onlar bir anlamda Goethe'nin mirasçılarıdırlar, ve Goethe'nin şeytani dediği şey aslında gizemin bir boyutuydu.

GS: Fakat hâlâ toplumsal kültürümüzde eşcinselliğin şeytanilikle ilişkilendirilmesi gerçeğiyle karşı karşıyayız.

FG: Evet, fakat suç içinde aynı şey geçerli. Benzer bir şeytani boyut içeren büyük bir suç edebiyatı türü sözkonusu. Şeytani ve gizemli olan gerçekten de sosyal dünyada arzunun bir kalıntısı. Gizem için o kadar az yer söz konudur ki, onu her yerde ararız, firar eden ve marjinal olan her şeyde. Mesela, bir film yıldızının yaşamında şeytani bir şeyler vardır. Zaten bu yüzden sansasyonel basın tarafından kullanılıyor.

GS: Bu durum, bizim şeytani olan, "doğal" olmayan şeylere karşı açlık duyduğumuz anlamına gelmez mi, ve de film yıldızlarını ve eşcinselleri bu açlığımızı tatmin etmek için sömürdüğümüz anlamına?

FG: Buna karşı olmam, çünkü katiyen doğal yanlısı değilim. Marifetli bir düzen, yapay bir şeytanilik beni daha çok cezbeder. Ne var ki bunu aracısız bir arzu ilişkisinde yaşamak ile bunu bir baskılama makinesine dönüştürmek ayrı şeyler.

GS: Eşcinsel yazar mevzusuna geri dönelim. Beni oldukça etkileyen birkaç cümlenizi alıntılamak istiyorum. *La Quinzaine littéraire*'in Ağustos 1975 sayısında yayımlanan röportajınızın son paragrafı. Diyorsunuz ki: "Bir şeyleri kıran her şey, kurulu düzenden ayrılan her şeyin eşcinselliğe, hayvan-oluşa ya da kadın-oluşa vb. dair bir yönü vardır. Semiyotikleştirmedeki her kırılma örtük olarak cinselleşmede bir kırılmaya işaret eder. Bu yüzden bence, hangi yazarların eşcinsel olduğunu sorusu gerekli değildir, daha ziyade kendisi başka yönlerden heteroseksüel olsa dahi büyük bir yazarda eşcinsel olan şeyin ne olduğuyla ilgilenmeliyiz". Bu fikir, bir kısım Freudcu eleştirmen ve psikanalistin kafasını meşgul eden bir soruna -eşcinsellik, cinsellik ve yaratıcılık arasındaki bağlantı sorunu- yeni bir yaklaşım getirmek ve hatta bu sorunun ötesine geçmek demek değil mi?

FG: Evet, tabii ki. Bence yazım başka arzu makineleriyle bağlantılı olduğun zaman edebi bir makine kendini başlatır ya da başlatabilir. Bu noktada ele aldığı erkek-oluşların aynı zamanda bir kadın-oluş ifade etmesi itibariyle paradoksu bütünüyle ortaya koyması dolayısıyla Virginia Woolf'tan söz etmek isterim. Çok sevdiğim bir kitabını, *Orlando*'yu anımsıyorum. Hikâyenin akışında bir erkek olarak beliren fakat kitabın ikinci kısımda bir kadın halini alan bir karakter vardı mesela. Virginia Woolf da bir kadındı, fakat görülüyor ki kadın bir yazar olabilmek için kadın-oluşa dair bir rotayı izlemesi gerekiyordu, bu yüzden işe bir erkek-oluşla başlamak durumundaydı. George Sand'de belki bundan daha fazla dikkate değer şeyler bulunabilir. Bu anlamda benim sorum, bizatihi yazının, bizatihi gösterenin yalnızca kendiyle mi ya da güçle mi ilişkili olduğu meselesine dairdir. Yazım başka bir şey içerisinde işlemeye başlar, örneğin Beat Kuşağı'nda, uyuşturucularla olan ilişkide; Kerouac'ta ise yolculukla ya da dağlarla ve yogayla olan ilişkide olduğu gibi. Sonra bir şeyler titreşmeye, işlemeye başlar. Ritimler belirir, bir

konuşma ihtiyacı, arzusu. Bir yazar için bu edebi makineyi başlatmak nerede mümkündür eğer bu alan yazmanın ve edebiyatın tamamıyla dışında değilse? Cinsellikte bir kırılma- ve belki bu kırılma yüzünden eşcinsellik, kadın-oluş, müptela-oluş, misyoner-oluş kim bilir? Bu bir fabrika, enerjiyi bir yazma makinesine nakletme yolu.

GS: Semiyotikleşmedeki bir kırılma cinsellikteki bir kırılmayı önceleyebilir mi?

FG: Bu semiyotikleşmede bir kırılma değil, semiyotik bağlanmadır. Size daha tanıdık bir örnek vereyim. Entelektüel formasyon açısından zayıf bir geçmişten gelmiş,- hiçbir şey okumamış ve yalnızca ilkokula gitmiş olan köylüler- deli diye tabir edilen insanları ele alalım. Bu insanların dissosiasyon atakları veya psikotik ataklar geçirdiklerinde, bazen yazmaya, resim yapmaya, olağanüstü güzel ve şiirsel şeyler ifade etmeye başladıkları oluyor! Ve "tedavi" edildiklerinde, yeniden tarlalara, şeker pancarına ve kuşkonmazlara dönüyor ve bir daha yazmıyorlar. Rimbaud'daki psikotik atak gibi bir şey sözkonusu. Normale döndüğünde ticarete atıldı, her şey sona erdi. Mesele her zaman bir bağlantıya ilişkindir. Cansız küçük bir yazma makinesi, herhangi bir vasıftan yoksun, psikozla başlayan fevkalade kavrayışlı bir semiyotiğe bağlanır ve bu bağlantı bu küçük yazma makinesini canlandırıp olağanüstü şeyler üretmesini sağlar. Elinizde bir grup bağlantısız makine vardır, belirli bir anda bunlar arasında bir iletişim sözkonusu olur ve her şey yalnızca işlemeye başlamakla kalmaz aynı zamanda bu operasyonları ivmelendirmeyi de beraberinde getirir. Yani görüldüğü üzere, cinsellikten bahsetmiyorum. Cinsellik hâlihazırda cinsiyet, kast, cinsel pratik biçimleri ve cinsel ritüellerle belirlenmiştir. Fakat yaratıcılık ve arzu benim için aynı şeylerdir, formülleri aynıdır.

GS: Şu soruyu hâlâ sormak istiyorum size. Heteroseksüel olan büyük bir yazarda, mesela çalışmaları zaman zaman sıra dışı semiyotik bağlantıların ürünü olan ve her durumda da önceki temsil biçimlerini allak bullak edip bunların ötesine geçen bir "eşcinsellik" sunan Beckett'te eşcinsel olan şeyi araştırmaya nasıl başlarsınız?

FG: İkişer ikişer seyahat eden ve tamamıyla cinselliğin dışında yaşadıklarından herhangi bir cinsel pratikleri olmayan fakat yine de bir çeşit kolektif sözceleme ve olup biten her şeyi kolektif bir şekilde algılama kurgusu yaratan karakterler geliyor aklıma. Ve o kadar çok şey meydana gelmektedir ki, her bir elemanı algılamak, damıtmak ve bu yoğunlukları yakalayabilmek için bir mikroskop kullanıyormuşçasına seçim yapmak ve meseleyi daraltmak gerekir. Aslında, Beckett'te belki de cinsiyetlerin dışında bir hareket vardır, fakat diğer taraftan objelerle olağanüstü ilişkilenmeler, objelerle cinsel ilişkilenmeler söz konusudur. *Molloy*'daki taşları emme mevzusunu anımsıyorum.

GS: Peki, Beckett'in işlerindeki eşcinsellik ve sadomazoşist öğeler nasıl açıklanabilir?

FG: Tiyatroyla, çünkü eğer Beckett'in çalışmasında sabit bir şey varsa, ki bu romanları içinde geçerlidir, Beckett'in bir tiyatro yaratmasıdır, bir mise en

scene, bir mise en acte, bir şeyleri görülmek üzere sunmak anlamında. Böylece kaçınılmaz olarak temsilleri toplar, fakat bunları edebiyat yaratmak için ortaya koyar. Üstelik Beckett sanıyorum ki delilik ve psikopatolojiyle oldukça ilgili biriydi, bu yüzden bir sürü temsil ele aldı. Bunları kullanımı tabii ki de temel olarak edebidir, fakat bir çeviri için kullanmaz bunları. Bir kolaj, bir danstır bu. Bu temsillerle oynar ya da daha ziyade onları oynatır, harekete geçirtir.

GS: Sinema üzerine yazdığınız makalenizde[1], herhangi bir temsilin güce ilişkin bir pozisyon ifade edeceğini söylüyorsunuz. Beckett politik olarak "masum" bir metin yazmada başarılı oldu mu, merak ediyorum.

FG: Masumiyete de en az doğaya inanmadığım kadar inanmıyorum. Şunu açıkça belirtmeliyim- eğer bir masumiyet bulunursa, bu üzülmemizi gerektiren bir şey olur. Suçluluğu değil, çünkü suçluluk masumiyetin aynısı, simetriğidir; politik olarak filizlenmekte olanı, silik bir şekilde (en pointillé) ifade edilmiş bir politikayı aramamızı gerektirir. Kafka'yı yeniden ele alalım. Yazdıkları masum olmamasına rağmen, K. alabildiğine masum bir karakterdir, fakat o da ne suçlu ne masumdur. Politik bir sahneye giriş yapmak için beklemektedir. Bu kurmaca değil, Borges değildir, çünkü Kafka, Prag'da politik bir sahneye giriş yapmıştır ki burada, Kafka'nın çalışmaları etrafında en büyük politik dramlardan biri dönmekteydi. Bu yüzden, masumiyet her zaman politik bir problemin öngörülmesidir.

GS: Öyleyse yazılan her şey şu veya bu şekilde politik bir pozisyona mı ilişkindir?

FG: Evet, iki temel eksende: göndergeyle ve gerçeklikle bağlantının reddedilmesi açısından yazılan her şey, özne ve nesnenin ayrı şeyler olarak belirlenmesine, yazının kendine döndürülüp bütün hiyerarşi ve merkezi güç sistemlerinin ve Deleuze'le birlikte "ağaçsı" diye nitelendirdiğimiz şeyin hizmetine girmesine ilişkin bir politikaya işaret eder. Bu, birleştirilebilen çoklukların rejimidir. İkinci eksen, ağaçsı olmanın aksine, rizomdur, saf çokluklar rejimidir. Bu masum metinlerin bile, Dadaistlerin keyfi oyunlarının bile, kolajların, kes-yapıştırların, ve belki de özellikle bu saydıklarımızın bir gün açığa çıkaracağı bir şeydir bu -gerçeklikte, sosyal alanda, ekonomik, kozmik ve diğer akış alanlarında benzer kırılma biçimleri.

GS: Öyleyse cinsel özgürleşme politik bağlantılarımızı bertaraf etmeyecek?

FG: Cinsel özgürleşme meseleyi bulanıklaştırıyor. Gücün başka kastlar ve cinsel sistemler tarafına geçmesine inanır ve bu uğurda mücadele ederim, fakat özgürleşmenin cinsellik arzuya döndüğü zaman gerçekleşeceğine ve arzunun cinsel olma özgürlüğü yani aynı anda başka bir şeyler olma özgürlüğü olduğuna inanırım.

GS: Bir kastın diğer bir kastın yerini alması ikileminden nasıl kaçınılabilir?

---

[1] Bkz. Guattari, 'Le divan du pauvre', Communications 23 (1975): 96-103.

FG: Bu özgürleşme hareketleri başarısızlıkları ve zorluklarıyla aslında ortada bir kast olmadığını açığa çıkaracak. Dizilim içerisindeki bireylerden meydana gelmemiş ve iletişimin konuşmacı ve dinleyici arasında inşa ettiği güç ilişkisinden kaçınan başka özne biçimlenmeleri ile toplumun kendini iyileştirme ihtimali var. Her nasıl olacaksa, ne aile ne komün ne de grup üzerine temellenen bir dizilim olacak bu. Yaşam hedefleri, politika ve iş her zaman bilinçdışı ilişkilerin, mikro-güç ilişkilerinin, mikro-faşist ilişkilerin analiziyle türetilecek. Bu hareketlerin amaç olarak eşcinsellerin, kadınların, çocukların özgürleşmesi olduğu kadar süreğen güç ilişkilerinde, yabancılaşma ilişkilerinde, diğer bedenleri baskılama ilişkilerinde, kendi düşüncelerine, kendi konuşma biçimlerine karşı bir mücadele içerisinde olmayı belirdikleri gün, işte o zaman başka bir mücadelenin, başka bir olasılığın belirdiğini göreceğiz. Başkalarıyla olan bütün ilişkilerimizde mikro-faşist unsurlar tespit edilmeli, çünkü moleküler düzeyde mücadele ediyorken gerçek bir faşistin, molar düzeyde bir makro-faşistin oluşmasını önlemek için daha fazla şansımız olacaktır.

GS: Deleuze'le birlikte zaman zaman yakamızı başyapıtlardan ve belki de yazılı metinlerden kurtarmak isteyen Artaud'dan bahsediyorsunuz. Yazılı metnin halihazırda bir çeşit mikro-faşizm barındırdığı söylenebilir mi?

FG: Hayır, çünkü yazılı metinler uzatılabilir. Sokaktaki grafiti silinebilir veya üzerlerine ekleme yapılabilir. Bir metin çelişki içerebilir, bir palimpseste[2] dönüştürülebilir. Oldukça canlı bir şeyler yazılabilir. Cansız olan ise bir yapıt, bir ouvre'dur, kitaptır. (Artaud hiç bir zaman bir yapıt yazmadı.) Öyleyse bir kitap yazılmayacaktır. Yazılmış kitaplar kaldığı yerden ele alınacak, bir filum içerisine yerleşilecektir. Ebedi ve evrensel bir kılavuz olma arzusundaki bir kitap için evet, haklı olabilirsiniz; fakat bir şeyin devamına, bir başka şeyin öncesine yazmak bir zincire eklemlenmektir, bir aşk zincirine.

GS: Kısa bir süreliğine arzu ve cinsel özgürleşme hususunda söylediklerinize geri dönmek istiyorum. Tüm meselenin cinsellik olduğunu ve meselenin cinsellikten ibaret olduğunu söyleyerek, böylesi bir formülasyondan eşcinsellik meselesini ve bu mücadelenin özgüllüğünü tuzağa düşürmek ve önünü kesmek şeklinde faydalanmaya çalışacak insanları düşünüyorum.

FG: Dediğinizi çok iyi anlayabiliyorum. Bu bize işçi sınıfının mücadelesi hususunda söylenen şeylere benziyor biraz. Bunu anlıyorum, fakat yine de aynı cevabı vereceğim, bu eşcinsellere bağlıdır. Ben bir işçi ya da eşcinsel değilim. Ben kendime ait bir biçimde eşcinselim, fakat gerçeklikte ya da grup dünyasında bir eşcinsel değilim.

GS: Evet, fakat eşcinsellik üzerine oluşturulan teoriler her zaman çok önemlidir, ve asla masum değillerdir. *Crydon*'u yazmadan evvel, Gide teorileri

---

[2] Çn. Üzerine tekrar yazı yazılabilmesi münasebetiyle üzerine daha önceden yazılmış yazının silindiği parşömen. Eski zamanlarda kullanılan bu yöntemde, önceki yazının izlerini parşömenin üzerinden tam olarak silebilmek mümkün değildir.

okur. La Recherche'yi yazmadan evvel, Proust döneminin psikoloji düşüncelerinden tamamiyle haberdardır. Genet yazılarını yazdıktan sonra olsa dahi, Sartre'ın teorilerinden etkilendi. Şu açık ki, bazen başkaları bir şeyleri teoriye dönüştürmeden evvel, bunları ilk farkeden yazarlar olur. Dostoyevski, Proust, ve tabii ki Kafka'yı kastediyorum. Kendi teorinizi kullanarak geçmişteki edebi çalışmaları çalışıyorsunuz, ve bunlar belki de bir gün "arzu edebiyatı" diye isimlendirilecek bir alana ilişkin. Bu teorileri kabul veya reddetmek, ya da bunlarla oynamak yazarlar, eleştirmenler ve eşcinsellerin kendi seçimi. Fakat günümüzde mevcut olmayan ya da Fransa'da yaşamayan bazı ahlakçıların, psikanalistlerin ve felsefecilerin söylediklerini unutamazlar ya da gözardı edemezler.

FG: Buna tamamen katılıyorum. Bu gerçekten bir kirlilik. Peki, siz burada öne sürdüğüm teorik önermeler hakkında ne düşünüyorsunuz, soru sorma sırası bende.

GS: Burada söylediklerinizi ve önceden yazmış olduklarınızı değerlendirince, Deleuze'le birlikte sizin Freud'un sistemini ciddi bir şekilde sorguladığınızı düşünüyorum. Dikkatleri birey ve grubun ötesine çekip, tüm bu Oedipal yapının toplumun paranoyasını ne ölçüde yansıttığını ve bu yapının nasıl sosyal ve politik baskıyı içselleştirme için bir vasıta haline geldiğini gösteriyorsunuz. Anti-Oedipus'tan şu kısmı aktarmak isterim: "Biz istatistiksel olarak ya da molar terimlere göre heteroseksüeliz, fakat kişisel olarak, bilsek de bilmesek de, eşcinseliz, ve son olarak, element ve molekül düzeyinde ise transseksüeliz". Teorinizin bu ya da diğer yönlerini bütünüyle anladığımı iddia edemem, fakat cinsellik sorusunu kendimize başka bir şekilde yöneltmenin zamanının geldiğini gösteriyorsunuz, ki bu bir çeşit özgürleşme.

FG: "Mesele cinsellikten ibaret" diyen insanlara daha ileri gitmelerini ve fakat mevcut durumu pekiştirme yönünde seyretmemeleri için sadece eşcinselin değil, sadomazoşistin, travestinin, fahişenin, hatta katilin, bu anlamda herkesin cinselliğinin esasında ne olduğunu anlamaya çalışmaları gerektiğini söylemek istiyorum. Nasıl korkunç bir baskı dünyasına gireceklerini görmeleri gerekiyor.

GS: Sizden alıntılamış olduğum bu kısma rağmen, konuştuğunuz çoğu zaman egemen heteroseksüellik alanının dışında olan grupları alıntılıyorsunuz.

FG: Benim için arzu her zaman "dışarıda"dır; her zaman bir azınlığa aittir. Benim için heteroseksüel cinsellik diye bir şey yoktur. Eğer heteroseksüellik varsa, ve esasında evlilik varsa, artık arzu ve cinsellik yoktur. Bu alanda çalışma yaptığım yirmi beş yıl süresince, hiçbir heteroseksüel çift görmedim ki arzu hattında işliyor olsun. Asla. Böyle çiftler yok. Bu yüzden, cinselliği eşcinsellerle marjinalleştirdiğimi söyleyemezsiniz çünkü benim için heteroseksüellik zaten mümkün bir şey değil.

GS: Aynı mantığı takip edersek eşcinselliğin de mümkün bir şey olmadığına ulaşabiliriz.

FG: Bir anlamda evet, çünkü eşcinsellik heteroseksüellikle karşılıklı bir birbirine dayanma ilişkisi içerisinde. Problemin bir kısmı bedenin indirgenmesi. Tümüyle cinsel bir beden olmanın imkansızlığı. Cinsel beden, bütün algıları, zihinde gerçekleşen her şeyi içeren bir şeydir. Sorun bedenin nasıl cinselleştirileceği, bedenlerin bütün yönleriyle nasıl arzular kılınacağı, titreştirilebileceğidir.

GS: Bir de her birimizin beraberinde getirdiği fanteziler var. Eşcinsel yazında çoğu zaman ilginç olan şey bu- bu oldukça özelleşmiş, belirli fanteziler.

FG: Meselenin fanteziler olarak değil de temsiller üzerinden işlediğini düşünüyorum. Temsil fantezileri sözkonusu. Arzuda işleyen şey, çok farklı bir biçimde gerçekleşen sözsel akışları dahi içeren semiyotik akışlardır. Bu fantezi değildir; işleyen bir şeydir, işleyen kelimeler, konuşma, ritim, şiir. Şiirdeki fantazmısı bir temsil asla temel olan şey değildir, içerik de aynı şekilde. Fantezi her zaman içerikle ilişkilidir. Fakat önemli olan ifadedir (expression), ifadenin bedenle bağlantılanma biçimidir. Örneğin, şiir kendini bedene duyulara aktaran bir ritimdir. Bir fantezi, bir içeriği temsil eden bir fantezi olarak işliyorsa bu sözkonusu olamaz, ancak bir şeyleri harekete geçirdiği, bizi sürükleyen bir şeyler açığa çıkardığı, bizi çektiği, bir şeylere kilitlediği zaman böyle bir ritim sözkonusu olabilir.

GS: Form fantezileri diye bir şeyden bahsedilemez mi?

FG: Form fantezileri veya ifade fantezileri esasında mikro-faşist kristallenmeler halini alırlar. Bu, örneğin, sadomazoşist karakterin gücüyle ilgili sahnelerde yer alan, 'Kendini tamamıyla şu duruşa getir. Bu senaryoyu takip et ki bu bende şöyle şöyle bir etki yaratabilsin' ifadelerine işaret ediyor. Bu bir çeşit bir form fantezisi halini alıyor, fakat burada mesele fantezinin hayata geçiriliyor olması değil, diğer kişiyle kurduğun ilişkidir, şuç ortaklığıdır! Arzu biçimsel aşırılıklardan, güç oluşumlarından kaçar. Arzu biçimsiz ya da biçimsizleştirici değildir; biçimsizleşme veya içerik de değildir. Arzu deforme eden bir şey değildir; koparan, değiştiren, tadil eden, başka formlar üretip daha sonra onları hep terkeden şeydir.

GS: O zaman edebi metinlerin bütün kategorizasyonlardan ve şu ya da bu şekilde isimlendirilen cinselliklerden kaçındığını söyleyebilir miyiz?

FG: Sevdiğiniz herhangi bir edebi çalışmayı düşünün. Göreceksiniz ki, sevmenizin nedeni bu çalışmanın sizin için belirli bir cinsellik ve arzu biçimi ifade etmesidir, bunu hangi terimle ifade edeceğiniz size kalmış. *Ulysses*'i ilk okuduğum zaman Joyce'la ilk birlikte oluşumuzu unutamıyorum. Kafka'yla da sevişttim, böyle bir şeyin söylenebileceğine inanıyorum gerçekten de.

GS: Proust şöyle demişti: 'Balzac'ı sevmek; Baudelaire'i sevmek'. Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek bir sevgiden bahsediyordu.

FG: Kesinlikle. Joyce ve Kafka'yla olan sevişmeleriniz de birbirinden farklıdır üstelik. Eğer aynı şekilde cereyan ediyorsa, üzülmeye başlamalısınız- bir edebiyat profesörü oluyorsunuz demek olabilir bu!

GS: Belki de! Öyleyse edebiyat bir arzu özgürleşmesi, metin de cinsiyetleri çoğaltmanın bir yolu olabilir.

FG: Sadece bazı metinler, işleyen metinler. İşlemeyenlerle ilgili yapacak bir şey yok. Fakat işleyen metinler bizim işleyişlerimizi çoğaltır. Bizi deliye döndürür, titreştirirler.

(*) Bu söyleşi G. Stambolian ve Elaine Marks (ed.), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, Ithaca: Cornell University Press, 1979, pp. 56-69'da yayımlanmıştır.

Foucault'nun Queer Virtüellikleri

Mikko Tuhkanen

Çev.: Emre Koyuncu

29 Haziran 1984'te Foucault'nun cenazesinde, Gilles Deleuze arkadaşını kısa bir süre önce yayımlanmış olan *The Use of Pleasure*'ın (1984) giriş kısmından bir kısım okuyarak anar. Okuduğu bu paragrafta, Foucault ilk cildi sekiz sene evvel yayımlanmış bulunan Cinselliğin Tarihi'ne yeni ciltler ekleme planından neden vazgeçtiğini açıklamaktadır.

> "[B]eni motive eden şey oldukça basit... Merak- her durumda üzerine bir miktar dik başlılıkla gitmeye değen merak: kişinin bilmesi uygun bulunan şeylere indirgeme yapmaya çalışan merak değil, aksine kişinin kendinden bağımsızlaşmasını sağlayan merak. Her şeyin ötesinde, eğer bilgi tutkusu, şu veya başka bir yolla bilen kişinin kendinden mümkün olduğunca kaçmasıyla değil de belirli bir miktar bilgililikle sonuçlanıyorsa kıymeti nedir ki? Hayatta insanın araştırmaya ya da düşünmeye devam etmesi için bilgi hususunda kendinden farklı düşünüp kendinden farklı algılamasının kesinlikle gerekli olduğu zamanlar vardır... [B]u gün felsefe... eğer kendi kendine yönelttiği eleştirel çalışmalar değilse nedir? Eğer hali hazırda bilinen bir şeyi meşrulaştırmak yerine, nasıl ve ne ölçüde farklı düşünülebileceği hususunda çabalamak değilse nedir kapsamı? (History 2: 8-9; ayrıca bkz. Eribon, 229-30).

İki yıl sonra yayımlanan çalışmasında Deleuze, bu kelimelerle Foucault'nun History'e yazdığı giriş kısmından sonra kendini buluverdiği bir çeşit açmazdan kurtulmak için bir yol aradığını söyler. Bunu takip eden sekiz yıllık sessizlik, "genel bir değişim"e ve onu bu "açmaz"a sürükleyen "yolların açıklığa kavuşturulmasına" işaret eder (Deleuze, Foucault 96). (1)

Öyle görünüyor ki düşüncesindeki bu "değişim" öylesini kafa karıştırıcıydı ki, bazı okurları Foucault'nun etik metinlerinde izini sürdüğü tuhaf olukları değil de bu çıkmazı inceleyip yas tutmayı tercih ettiler. Arnold Davidson'ın belirttiği gibi, Cinselliğin Tarihi'nin son iki cildi Foucault'nun çalışmaları içinde "çoğunlukla yanlış anlaşılmış ve hatta ihmal edilmiş" olarak kaldı (115, ayrıca bkz. Larmour et al.,34). *The Use of Pleasure* ve *The Care of the Self*

(1984), gerçekten de 1976'da yayımlanan ilk ciltten ve Foucault'nun diğer çalışmalarından rahatsızlık verici düzeyde ayrık, tuhaf sapmalar olarak görünmektedir.

'History' serisinin ciltlerinin amacı cinsellik tarihinden birtakım kavramların soykütüğünü haritalamak olmasına rağmen (2) ikinci ve üçüncü ciltler, cinsellik ile kişinin kendisini ve hane halkını idare etmesi konularında yazılmış antik metinlerin detaylı incelemeleridir. Foucault, 1984 yılında yaptığı bir röportajda, ilk planındaki ciltleri yazmaya giriştiğini fakat "yazarken sıkıntıdan ölecek gibi olduğundan" bunları yazmayı bıraktığını belirtir (Politics 47). Foucault'ya göre, yazmadaki ölümle böylesi yakın bir yüzleşmeye rağmen bu macerada eksik olan şey bir "risk" duyumudur: başaramama riski, bu projeyi bitirip bitiremeyeceğini bilememe riski (Politics 48). Proje ilk öngörüldüğü haliyle, düşünce denmeye değer her şeyi karakterize eden böylesi bir kriz kaçınılmazlığından yoksundur (Negotiations 94, 104) Antik metinlere bu (geri) dönüş, öbür taraftan Bergson'un "sezgi" diye isimlendirdiği, "kendini kaybeden, yeniden bulan ve kendini durmadan düzelten" oluş içinde bir düşünceyi örnekliyordur (Creative 110). Açık ki Foucault'nun aldığı risk, etik metinlerinde "kendisiyle oynadığı oyunlar", (History 2:8) bizim okuyucu olarak hâlâ karşı karşıya bulunduğumuz risklerdi: anlaşılmama riski, bu iki kitabın yersiz, anormal ve maksatsız algılanması ihtimali. Bu ciltler bize anlatmalarını umduğumuz şeyleri anlatmıyorlar.

Bu teorik metinler yoluyla Foucault'nun 1980'lerdeki politik heveslerine dair bildiğimiz şeyler arasındaki ilişkiyi anlamak da kolay değil. Esasında, teorik müdahalelerle sözümona uygulamalar arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Fakat alakasız da değillerdir. Bu karışıklığı Foucault'nun birtakım yorumlarında da bulabiliriz. Mesela 1983 yılında birtakım insanların *Madness and Civilization*'ı (1961) okuduktan sonra kendisini nasıl süratle anti-psikiyatri akımının temsilcisi ilan ettiklerini belirtmiştir. Kendi çalışmalarının güncel politikanın halihazırda var olan kategorileri üzerinden anlaşılmaya çalışılması mantığına itiraz eder. "19. yüzyıl başına uzanan bir psikiyatri tarihi yazmaktan başka hiçbir şey yapmadım" der Foucault. "Neden birçok kişi ve de psikiyatrist benim anti-psikiyatrist olduğumu düşünmek durumunda? Çünkü kendi kurumlarının gerçek tarihini kabul edemiyorlar ki bu psikiyatrinin bir sözde bilim olduğuna işaret ediyor. Gerçek bir bilim utanç verici, kirli başlangıç öykülerini dahi kabul edebilir [Gülerek]" (Politics 15). "Gayrımeşru" gelişim hattını gözlemleyip kendi kurumlarının bilgisinden uzaklaşmayarak ve ya bu hususta isteksiz davranarak, *Madness and Civilization*'ı varolan kriterlere göre değerlendirip süratle ehlileştirmek istemektedirler. Tarihsel çalışma ve güncel durum arasında kurulmaya çalışılan bu bağlantı birtakım politik etkilerin de ortaya çıkmasına mani oluyor. Buradaki meseleyi anlamak için birkaç yıl önce Foucault'nun *Madness and Civilization* ile olası bir güncel politik uygulama arasında bir bağlantı gören eleştirmenlerin tamamıyla hatalı olmadıklarına dair beyanını belirtmemiz gerekir: "tarihi bu şekilde [*Madness and Civilization*'da olduğu şekliyle] okumak aslında çağdaş gerçeklik içerisinde daha sonraları birtakım kaçınılmaz dönüşümlerle birlikte gerçekten de takip edilecek olan birtakım patikaların izini sürmek anlamına gelir"(Foucault 261). Fakat *Madness and*

Civilization'ı varolan politik söylemin kategorilerine eklemleyerek (örneğin kitabın anti-psikiyatri olarak tanımlayabileceğimiz bir yerden konuştuğunu varsayarak) çağdaş politika içerisinde konumlandırmak bir hata olur. "Şimdinin tarihçi[ler]i olarak" Foucault'nun bu "tarihsel kurmacaları" (History 193; Interview 243) daha ziyade müteakip hamlelerin izleyebileceği açıklıklar yaratan bir oyundur. Bu hamlelerin ne olduğu kararlaştırılmamış olarak kalmak durumundadır. Aynı şeyin *Discipline and Punish* için de geçerli olduğunu söyler Foucault. Diğer bütün çalışmalarında olduğu gibi bu kitapta da "sorun, bu analizlerin güncel durumlar karşısında nasıl kullanılabileceğini bilmeye ilişkindir-ama kitapta bu sorunu halletmiş değil[dir]" (Foucault 261). Foucault'nun çalışmasının genel amacı "bir yandan birtakım hakikat etkileri yaratıp öbür taraftan da olası mücadeleler içerisinde bu hakikat etkilerinin birer araç olabileceği bir gerçeklik yorumudur, gerçekliğin belirli bir şekilde okumaktır (261). Onunki aynı zamanda hem "hakikate ilişkin bir kaygı" hem de "şimdiye ilişkin bir kaygıdır"(bkz. O'Leory, 96-104). Foucault'nun çalışmaları "iktidar ve kırılganlık hatları, direnç ve saldırı noktaları, işaretli patikalar ve kısa yollar sunan belirli bir gerçeklik tabakasını anlamaya" yöneliktir (Foucault 261).

Bunları aklımızda tutarak Foucault'nun etik kitaplarını yeniden okumaya başlayabiliriz. Röportajlarına bakılırsa Foucault açık bir şekilde ölümüne yakın zamanlarda cinsel politika ile ilgileniyordu. Burada, bu etik kitaplarının eşcinsellik, arkadaşlık ve askesis ile nasıl ilişkilendirilebileceğine dair yollar öneregeğim. Bu bağlamda David Halperlin, Timothy O'Leory, Ed Cohen, Steve Garlick ve tabii ki Leo Bersani'nin çalışmalarını izliyor olacağım. Gerçi Foucault etiğinin queerliğinin, Deleuze'ün çalışmalarıyla nasıl ilintili olabileceği meselesi pek ele alınmamış şekilde beklemekte (3). Son bölümde, hem queer teoriyi hem de Deleuzecü düşünceyi Foucault'nun bu geç dönem metinleri yoluyla bulandırmak için küçük bir yol açabilecek bir sorgulama sunacağım. Queer teoriyi, Butler'ın performativite kavramının Hegelciliğinden ve bunu takip eden (zaman zaman kaçınılsa dahi) tanınma politikalarından uzaklaşarak yeniden formüle etme çabamızda (4), Foucault'yu, halihazırda queer düşüncenin merkezinde ikamet etmekte olan Deleuzecülüğe gebe yabancı bir beden olarak okumayı düşünebiliriz.

Foucault ve Deleuze arasındaki bağlantıların izini sürmek ayrışma noktalarına dair inatçı bir görmezden gelme tavrını gerektirmez; burada diğer bütün uyuşmazlıkları ve farklılıkları yüzeysel, yanlış anlaşılmış, ilk aşamaya dair bir şey kılacak, gözden kaçırılmış bir aynılık biçimi arıyor olmayacağız. Bu iki teorisyen arasında geçen en bilinen tartışma "haz" ve "arzu" kavramlarına ilişkindir. Foucault Deleuze'ü "arzu" kavramıyla teorisini noksanlığın ontolojisiyle buluşma riskine attığını ileri sürerken, Deleuze Foucault'nun kullandığı biçimiyle "haz" kavramını arzunun akışkanlığının katmanlaştırılması olarak görür. Buna rağmen sonraki okuyucular bu sürtüşmedeki apaçık uyuşmazlığı fark etmemişlerdir. Örneğin Elizabeth Grosz'a göre "Foucault'nun haz terimini kullanma biçimi (psikanalatik ve psikiyatrik teorinin karşısına, daha önceye dair ve potansiyel olarak direnç gösteren bir beden koymak için kullandığı bir takoz olarak), bir yığınım (assemblage) ve üretim olması itibariyle Deleuze'ün bu biçimle yakından

ilişkili arzu nosyonuyla bağlantılandırılıp çapraz-dölleme yapılabilir" (Time 191). Bu noktada, sorunumuz Foucault'nun projesini Deleuze'ünkiyle özdeşlemeye çalışmak ya da birbirlerinin yaklaşım ve terminolojileri hakkında dile getirdikleri bu uyuşmazlıkları yok saymak değildir, yani bu uyuşmazlıkların sentezsel bir bütünlüğe ulaştırılacağı harmonik bir teori oluşturma teşebbüsünde değiliz.

Fakat yine de Foucault'da önemli Deleuzecü rezonanslar olduğu konusunda ısrarcıyım, özellikle de son dönem etik çalışmalarında. Burada temel olan Foucault'nun Deleuze'ün oluş sorunsalına eklediği kıvrım. Foucault, akademik ve politik çalışmalarının birbiri içine katışması husunda şu yorumu yapıyor: "kim isterse onun başlatacağı olası bir mücadelede kullanılabilecek birtakım hakikat etkileri üretmek istiyorum, henüz keşfedilmemiş biçimlerde ve henüz tanımlanmamış örgütlenmelerde" (Foucault, 262). Foucault'nun bu direnişin geleceğe dair oluşuna, henüz biçimlenmemiş statüsüne yaptığı vurguyu ciddiyetle ele almayı ve de eşcinselliği bu gelecekselliğin, oluşun üretim sahası olarak algılamayı öneriyorum. 1981'deki bir röportajında söylediği gibi, homofobi, "yeni işbirlikleri ve öngörülmemiş kuvvet hatlarının biraraya gelmesinden duyulan korkuya" işaret etmektedir (309). Foucault'ya göre eşcinsellik yeni ilişki biçimlerinin üretimini sağlayabilir: eşcinselliğin radikal potansiyelini gerçekleştirmesi için "eşcinsel olmak için çalışmalı ve eşcinselliğimizi takdir etme konusunda direngen olmamalıyız" (308). Deleuze'ün oluş düşüncesiyle rezonans içerisinde olan şey, gey askesis ile açılan bu gelecekselliktir. Bu gelecekselliğin, queer teoriye Deleuzecü bir meyil vermeye başlamak için birtakım yollara işaret ediyor.

Açık Oyunlar

Şu ana kadar Foucault'nun iktidar kavramının direnci baştan etkisiz kıldığı iddialarını indirgemeci olmaları sebebiyle reddetmemiz gerektiğini öğrendiysek de, (5) şunu belirtmeliyiz ki Deleuze'e göre Foucault *La Volonté de Savoir* da kurmuş olduğu "iktidar ilişkileri kavramıyla kendi kendini tuzağa düşürmüş olabilir" (Deleuze, Foucault 94; ayrıca bkz. Negotiations, 83,92,98,108-09 ve "Desire" özellikle F kısmı). İktidar her ne kadar "hayatı, iktidara karşı direnen bir hayat açığa çıkarmadan ya da bunun önünü açmadan, bir amaç olarak almasa da; ve [her ne kadar] dışarının kuvveti diyagramları aksatıp alaşağı etse de," öyle görünüyor ki iktidar, bu dirençleri içine alıp normalize edecek sonsuz bir kapasiteye sahiptir ve bu dirençler yeniden "katmanlaştır[ılarak]" iktidara katkıda bulunan, iktidarın "düğümlerini" sıkılaştıran şeyler olurlar (Deleuze, Foucault 94). Foucault'nun cinselliğin tarihinin ikinci ve üçüncü ciltlerinde çözmeye çalıştığı şeyin iktidar tanımındaki bu "anestezik etki" olduğunu varsayabiliriz.

The Use of Pleasure ve *The Care of the Self*'de, Foucault öznenin kendisiyle olan ilişkisi, *rapport á soi* bağlamında öznenin antik etiğini inceler (On the Genealogy 352). *The Use of Pleasure*'ı "kişinin kendisiyle olan ilişkisindeki ve kendini özne olarak biçimlendirmesindeki hakikat oyunlarına dair bir çalışma" olarak tanımlar (History 2:6). Foucault, kişilere başkalarını yönetmek için kişinin kendisini nasıl yönetmesi gerektiği konusunda

tavsiyeler vermeyi amaçlayan eski metinlere döner. Kaynak metinler, Foucault'nun belirttiği üzere, antik toplumların nüfusunun çok küçük bir bölümüne odaklanmıştır: özgür olanlara. (6) Üstelik, bu metinlerin büyük bölümü çok daha belirli bir konu etrafında döner: ergen erkeklerin yetişkinlerle olan ilişkilerindeki rolü.

Bu metinler kişisel bir etiğe ve kişinin zevklerine ilişkindir. Etik bir özne olmak için, kişinin "varoluş sanatını" (History 2:10), "kişi tekniklerini" (11) ya da "kendini gözetmeyi" (73) hayata geçirmesi gerekmektedir. Bu teknik ya da askesis, yeniliğe doğru bir hareket pratiğidir; ve "kişilerin kendilerine yalnızca birtakım davranış kuralları belirledikleri değil, aynı zamanda kendilerini dönüştürmeye çalıştıkları, tekil varlıklarında kendilerini değiştirdikleri ve yaşamlarını belirli estetik değerler taşıyan ve belirli bir stilistik kriteri karşılayan bir çalışma haline getirdikleri kasıtlı ve gönüllü eylemlerden" oluşmaktadır (10-11). Hazza karşı, hedonai ve epithumiaiye karşı, bu asketik tavır bir mücadele ve dirençtir: "Haz konusunda etik davranma bir iktidar mücadelesine bağlıdır." (66). Kişi hazzı bastırmalı, hakimiyeti altına almalıdır; hazzı üzerinde bir kontrol, bir çekince geliştirmelidir. Diğer bir deyişle, haz etrafında ya da haz için (illaki hazza karşı değil) bir asketizm biçimini alan bu mücadele, kişinin kendisi etrafında ya da kendisi içindir (kendine karşı değil), "tek kişilik bir yarışma"dır (68). Bu ihtiyat, hane halkı ve kamu hayatının doğru idaresi için bir önkoşuldur. Üstelik asketizm, "kişinin kendini ahlaki bir özne olarak biçimlendirebilmesi için kaçınılmaz olan bir pratik eğitimdir" (77). Asketizmin düşmanı, Hristiyanlıkta olduğu gibi "ontolojik olarak yabancı, farklı bir gücü temsil ediyor değildir" (68), ya da askesis, Hristiyanlıktaki monastisizm gibi kişiyi arzunun pençesinden tamamıyla kurtarmaya dair bir amaç gütmemektedir (69). Askesisin hedefi, haz ve arzunun titiz ve bilinçli bir kontrolüdür: "arzuların ve hazların yoğunlukları yok olmaz, fakat ölçülü bir kişi bunları asla şiddete yol açmayacak şekilde kontrol eder" (69); "erdem bir bütünlük durumu olarak değil, bir hükmetme ilişkisi, bir egemenlik ilişkisi olarak tasarlanır" (70).

Foucault, Antik Yunan'da eşcinsel ilişkilerin her zaman kabul gördüğü ve bu ilişkilere hep göz yumulduğu savına tamamıyla karşıdır ("On the Genealogy" 344; Foucault 363). Aksine, bu ilişkilerin hatırı sayılır bir huzursuzluğa yol açtığı yönünde kanıtlar mevcuttur (History 2:192; ayrıca bkz. Foucault 364). Bu söylemsel faaliyet -Foucault'nun okuduğu bu metinlerin üretimi- eylem ve gerçekliğin nötr tarifleri olarak değerlendirilmemelidir. Eşcinsel ilişkilerin yol açtığı bu söylemsel üretim, bu ilişkileri doğrulamaya çalışan bir faaliyetle veya baskıcı ya da zalim kural ve kaidelerin tesis edilmesiyle bütünleştirilmemelidir (History 2: 193). Bu söylemsel üretimi ve Foucault'nun buna olan ilgisini ekonomi ve diyetetik etrafında şekillenmiş benzer söylemlerle karşılaştırarak anlamaya başlayabiliriz. Ekonomi ve diyetetik alanında, kişi için daha az değişken sözkonusu olduğundan kendine-hükmetme daha kolaydır:

> Diyetetikte mesele, kişinin kendisini ve riskli bir eylemin şiddetini kontrol altına alması; ekonomideyse kişinin karısı üzerinde uyguladığı otorite pratiğinin kendine uygulamasıydı. Erotizmin erkeğin bakış açısından ele alındığı bu noktada sorun, erkeğin başkalarına boyun eğmeden kendi kendini nasıl kontrol altına alabileceğine ilişkindir. Bu meseledeki önemli nokta kişinin kendi gücü konusunda geliştirdiği ölçü duyumu değil, kişinin kendini kontrol altında tuttuğunu garantileyip kişinin gücünü başkalarının gücüyle ölçüştürmenin en iyi yol olmasıdır (212).

Diyetetik ve ekonomide mücadeleler temel olarak kişinin kendisiyleyken, erotizmde kişi daha değişken bir muhatapla karşı karşıya olduğundan "oyun biraz daha karmaşıktır"(203). Ekonomi alanını oluşturan, kişinin karısıyla ve köleleriyle olan ilişkisi az çok önceden belirlenmiştir. Erotik alanında, kişinin müzakere etmek durumunda olduğu öteki kişinin durumu büyük ölçüde değişken bir şeydir. Erkeklerin bilhassa eşcinsel ilişkileri "özel bir stilistik" gerektirmektedir (192). Yetişkin erkekler arasındaki ilişkiler, taraflardan biri için bir pasiflik tehlikesi yarattığından önem arz ediyordur: "Pasiflik hiçbir zaman sevilmedi, pasifliğinden şüphelenilen yetişkinse daha ciddi bir durum teşkil ediyordu."(194). (7) Fakat, belirli bir şekilde bu söylemsel faaliyet, ergen erkek çocuk figüründe ve onun yetişkin erkekle olan ilişkisine yoğunlaşmıştır.(195; Foucault 363-4). Eğer Foucault'nun etiğini ve bu etiğin ortaya çıkacak olan politik uygulamalarıyla olan kesişmelerini anlamak istiyorsak üzerinde yoğunlaşmamız gereken şey bu figürdür.

Yetişkin-yetişkin ilişkilerinin aksine yetişkin-ergen ilişkileri, "kültürel ve ahlaki olarak aşırı yüklü bir alan" olması itibariyle, söylemsel olarak bu ilişkilerin olasılıklarını ve uygunsuzluklarını müzakere etmek üzere çeşitli hamlelerin öngörüldüğü "bir sosyal oyun bütününe" dönüştürülür (History 2:196). "Cinsel ilişkiler ve sosyal ilişkilerin eşbiçimliliği prensibi"ne göre (215), aktif olmak kişinin hem şahsi hem yurttaşlık edimlerinde onurlu olan pozisyondur. Gerçi aşağı tabakada bulunan köle ve kadınlar için pasif olmak kabul edilebilir bir şey ve hatta doğalsa da, özgür erkekler herhangi bir alanda aktif bir rol üstlenememişlerse onurları zedelenmektedir (On the Genealogy" 344). Bu noktada eşcinsel ilişkilerde ergen erkek çocuğun konumu bu hiyerarşide bir dalgalanma yaratması itibariyle zorlu bir durum ortaya koyar. Bir taraftan ilişkinin daha yaşlı biriyle, özgür bir erkekle gerçekleşmesinden ötürü, ergen ancak ve ancak pasif olabilir durumda olabilir. Öbür taraftan, çok pasif ve tamamıyla teslim olan biri olmaması gerekmektedir geleceğini riske atmamak için. Aslında bu muğlaklıktan ötürü, "genç erkek –çocukluğun sonu ile yetişkin bir erkek kabul edilecekleri bir yaş arasındakiler- Yunan etiği ve Yunan düşüncesi açısından hassas ve zorlu bir faktör teşkil ediyordu" (History 2:213). Bunun sonucunda Yunanlılar yetişkin erkek-ergen erkek ilişkileri için "özenle, bir kur pratiği, ahlaki bir düşünce, ve... felsefi bir asketizm hazırladılar"(214).

Bu ilişkilerde ve bu ilişkilerin söylemsel işlenimlerinde (ya da aynı şekilde, bu söylemler ve bunların söylem-dışı etkilerinde) Foucault'nun ilgisini çeker gibi görünen şey, sözgelimi evlilik ilişkilerinin aksine, bu ilişkilerin "en azından belirli bir noktaya kadar açık bir 'oyun'" teşkil etmesiydi (197). Yetişkin erkek-ergen erkek arasındaki bu "açık oyunda" bir evlilikte olduğundan daha az harici kısıtlamalar söz konusudur (202). Örneğin erkek çocuğun konumu, evlilik içerisinde kadının rolü gibi kesinlikli belirlenmiş değildir; yetişkin erkek de "genç erkek üzerinde kurallarla saptanmış bir otorite sahibi değildir"(198). Esasında bu ilişkideki pek az şey kural dahiline alınabilirdi ve techne biçimlerinin üretimine rağmen, bu ilişkilerdeki yaşam olanakları oldukça açıktı ve müzakere edilebilirdi. Bu ilişkiler, bir başka deyişle, öngörülemezlikleri sebebiyle yoğun bir şekilde incelenmesi gereken bir alan teşkil ediyordu.

Foucault'nun bu alanı incelemeye değer bulmasının sebebinin bu alanın çekici bir verimlilik vaat etmesinden kaynaklandığını belirtmeliyiz. Foucault, söylemsel üretim ile söylemsel-olmayan edimleri açıkça karşı karşıya getirmek peşinde değildir: genç erkekler ve yetişkin erkekler, üretilmiş olan söylemsel kılavuzlara uyarak yaşamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu söylemsel-olmayan edimler bir dereceye kadar söylem tarafından belirlenmemiş halde bulunmaktadır- ve bu sayede, söylemin süreğen çoğalımı gözlemlenebilmektedir. Genç erkek- yetişkin erkek ilişkilerinde Foucault'nun ilgisini çeken şeyin özellikle, hem söylem alanında hem de sürekli bir şekilde müzakere edilen söylemsel-olmayan yaşam biçimlerindeki bu üretimsellik ilişkisi olduğunu ileri sürebiliriz. Ve bu noktada, Foucault'nun *La Volenté de Savoir*'ın sonunda kendini sıkıştırmış bulduğu çıkmazı yarmaya başladığını söyleyebiliriz.

Eşcinsel Askesis

Foucault'ya göre güncel "özgürleşme hareketlerinin" Yunan etiği'ne yol açan koşullarla paralel yanları bulunmaktadır: her ikisi de Hristiyanlığın telosunun –ölümsüzlük, saflık- hükümsüz olduğu tarihsel bir anda işlemektedir (On the Genealogy" 243; Politics 49). Yine de Eski Yunan'a dönmesinin sebebinin güncel politik ikilemlere "alternatif" düşünme biçimleri getirmek olmadığını vurgular (Foucault 342). Ahlaki kurallardaki bu erozyonda liberal öznenin ortaya çıkışını görmez; dolayısıyla, Foucault'nun "özneleşme" sorunu, ölümünü diğer birçok metninde analiz ettiği insan öznesinin dönüşüne işaret etmez (bkz. Deleuze, Negotiations 92-93,95,113-14). (8) "Subject and Power"da ileri sunduğu özne kavramına hâlâ sadıktır: "mutlak, kurucu bir özne yoktur, her yerde mevcut evrensel bir özne formu yoktur... Özne, Antik Yunan'da da olduğu gibi özneleşme pratikleriyle ya da daha otonom bir şekilde, özgürleşme ve özgürlük pratikleriyle ve muhakkak ki, kültürel çevrede bulunacak olan birtakım kurallar, stiller ve icatlar temelinde oluşturulur (Politics 51-51). Bir başka yerde askesisin değerini aslında bir bireyselliğe ya da özgür özne kavramına dayanmamasında bulduğunu belirtir: Foucault askesis husunda çalışmaktadır, çünkü "öznenin kişisel pratiklerle aktif bir biçimde kendini nasıl özne olarak kurduğu Foucault'nun ilgisini çekmektedir. [Ne var ki] bu pratikler, ...bireyler tarafından icat edilmiş

değildir. Bunlar kişinin kültüründe bulunan, kültürü, toplumu ve sosyal grubu tarafından kişiye sunulan, önerilen, empoze edilen modellerdir" (Foucault 440-41). Askesis, "kişisel bir sanat eseri olarak," askesis sanatçısının, herhangi bir sanatçı gibi, "saf bir kendiliğindenlik değil, her zaman daha önceden yapılmış olanla ilişkili olarak çalıştığı, konumlanmış bir varlık teşkil eden" bir içkinlik uygulanımıdır (Polan, 249). Kişi yalnızca çalışmanın asketik pratiğiyle yeniliğe bir açılım üretebilir.

Foucault'nun antik etik üzerine eğildiği çalışması ile güncel politika arasında paralel yönler tespit edilmesi konusundaki yapmış olduğu uyarılarına rağmen, askesis ve gey politikası tartışmaları arasında bir rezonans tespit edilebilir. Foucault için güncel eşcinselliğin bazı yönleri bir bakıma kişiye dair asketik bir pratik biçimlendirir ya da biçimlendirebilir: eşcinselliğimizi keşfet(tir)memiz değil, daha ziyade "eşcinsel olmaya çalışmamız gerekmektedir" (Foucault 308). (9) Onun titizlikle üzerinde durulmasını istediği şey bu potansiyel, bu 'olmaya-çalışmak'tır. Cinsellik üzerinden kendi sırlarımızı aramaya devam etmek yerine, Foucault cinselliğimizle ve cinselliğimiz için ne gibi aktif bir iş yapabileceğimizi sorgulamamız gerektiğini söyler: "Eşcinsellik üzerinden ne gibi ilişkiler kurulabilir, icat edilebilir, çoğaltılabilir ve dönüştürülebilir?" (308). "Gey hareketinin bugün ihtiyaç duyduğu şey" der Foucault 1982'de,

> cinselliğin ne olduğuna dair bir bilim ya da bilimsel bilgiden (ya da sözde-bilimsel bilgiden) ziyade bir yaşam sanatıdır. ... Cinsellik bizzat bizim yarattığımız bir şeydir- arzumuzun gizli bir yanının keşfi olmaktan ziyade, bizim kendi yaratımımızdır. Şunu anlamalıyız ki arzularımızla, arzularımız yoluyla yeni ilişki biçimleri, yeni aşk biçimleri, yeni yaratım biçimleri işlemeye başlar. Cinsiyet ölümcül bir şey değildir: yaratıcı hayat için bir olasılıktır. ...Gey bir hayat yaratmak durumundayız. Ve oluş içinde olmak (382).

Bu askesis "kişinin kendini dönüştürmek üzere kendi üzerinde giriştiği çalışmalara ve kişinin elde etmekten seve seve feragat edeceği bir öznelliğe" işaret eder. Ortaya çıkan bu öznellik, "seve seve" asla tamama ermemektedir.

Yaratıcılık ve oluş üzerine bu vurguyu Foucault daha sonraki röportajlarında da tekrar eder. Foucault iki "gey stili" formunun, bu çeşit bir yaratıcılığı ve oluşta açıklığı ve öngörülemezliği desteklediğini ileri sürer: S/M pratikleri ve arkadaşlık. Antik Yunan'daki yetişkin erkek-genç erkek ilişkisindeki gibi bu ilişki biçimleri de açık, fakat oldukça kodlanmış bir ilişki ürettiğinden dolayı Foucault bu ilişki biçimlerine yoğunlaşır: "S&M pratiklerini uygulayanların ilgisini çeken şey, bu ilişkilerinin aynı anda hem kurallara bağlı hem açık olmasıdır," der Foucault. "... Kuralların ve açıklığın bu karışımı, daimi bir yenilik, daimi bir gerilim, daimi bir belirsizlik sayesinde basit ilişki pratiklerinin noksan kalacağı bir cinsel ilişkiyi yoğunlaştırma etkisini beraberinde getirir"

(331). S/M, bütün cinsel pratiklerin amaçlaması gereken şeyi apaçık ifade eder: S/M pratiklerinin "bilinçaltımızın derinliklerindeki S/M meyilimizi açığa çıkarmak ya da açığa vurmak ile hiçbir alakası yoktur. S/M'nin bundan çok daha fazlası olduğunu düşünüyorum: daha önce kimsenin hakkında fikir sahibi olmadığı yeni haz olasılıkları yaratırlar" (384). S/M pratikleri açık, akışkan ve değişkendir (387)- ve bu yönleriyle antik asketik uygulamalarla benzemektedirler.

Eşcinsel-oluş, S/M uygulamaları dışında, arkadaşlık alanında bir yaratım ve çoğalım alanı bulur: "Eşcinsellik meselesinin meylettiği gelişim arkadaşlığa doğrudur" (308; ayrıca bkz. 332). Arkadaşlık, henüz icat edilmemiş "şekilsiz" bir ilişkidir: gey arkadaşlıklar bir bakıma "öngörülmeyen güç hatlarını birleştirme" işini gerçekleştirir" (309). Bu, modern eşcinsellik ve antik eşcinsellik arasında bir örtüşme noktasıdır. Her ikisi de "değişik şekillerde" olsa da birer kontrol altına alınmamış, açık toplumsallık biçimidir: bugün, "[gey erkeklerin] cinsel ilişkileri derhal sosyal ilişkilere nakledilmek ve sosyal ilişkiler de, cinsel ilişkiler olarak anlaşılmak durumundadır"(344). Foucault cinsellik ile toplumsallığın, cinsel pratikler ile diğer ilişkilenme biçimlerinin böylesi bir örtüşmesini üretken bulur. Antik askesis de kişinin yalnızca kendisiyle olan ilişkisinin bir yoğunlaşması olmamıştır, aynı zamanda "bir yalnızlık ifasından ziyade gerçek bir sosyal pratik oluşturmuştur" (51): "Kişinin kendine gösterdiği bu özen... sosyal ilişkilerin yoğunlaşmasında... gösterirdi kendini " (53). Foucault'ya göre, günümüzdeki eşcinsel ilişkileri de benzer bir biçimde ilişkilenme biçimleri yaratımına olanak sağlayabilir. Askesis yoluyla "cinselliği... bir ilişki çeşitliliğine ulaşmak üzere kullanabiliriz" (Foucault 308). Dolayısıyla, Foucault'ya göre eşcinsellik hususunda en çok korku uyandıran şey "geylerin birçok kişinin hoş görmeyeceği ve henüz öngörülmemiş ilişki biçimleri yaratma" olasılığında yatmaktadır (332).

Foucault'nun söylediği gibi "kendimiz üzerinde çalışarak henüz mümkün olmayan oluş biçimleri keşfetmemizi değil, icat etmemizi sağlayacak bir eşcinsel askesise geçme hali bize kalmış bir durumdur" (310). Kişinin kendiyle ve diğerleriyle bir ilişkilenme biçimi olarak eşcinsel askesis, akışkan ve değişime açıktır. Bir program değil, açık uçlu bir techne olarak bir eşcinsel-oluş olasılığı yaratır. "Bir 'gey stilinden' ya da en azından gey diye adlandırılabilecek durmaksızın çeşitli varolma biçimleri ya da yaşama sanatı yaratan bir çabadan söz edilebilir" (326). Başka bir deyişle Foucault burada etik kitaplarında bahsettiği Yunan asketizmiyle bir bakıma ilişkili, fakat zorunlu olarak ilişkili olmayan eşcinsel bir öznellik durumunun, eşcinsel bir askesisin peşindedir. Bu anlamda *Madness and Civilization* ile güncel politika arasındaki açık ilişki bu husus için de geçerlidir. Foucault 1980'lerin başlarında, arkadaşlığı ve S/M pratiklerini Antik Yunan'daki yetişkin erkek-genç erkek ilişkilerindeki gibi işleyen askesis durumları olarak görmektedir:

> ["gey" diye tabir edilen] bu cinsel seçimler aynı zamanda yaşam biçimleri yaratmalıdır. Gey olmak bu seçimlerin bütün bir hayata serpiştirilmesi demektir; bir anlamda varolan yaşam biçimlerini reddetmek anlamına gelir; cinsel seçimi varoluş

> biçimini değiştiren bir operatör haline getirmek anlamına. ... Kişi cinselliği yeni ilişkiler keşfetmek ya da icat etmek için kullanmalıdır. Gey olmak bir oluş içerisinde olmak demektir (369-70).

Keith Robinson'un ifade ettiği üzere Foucault için S/M pratikler "akışkan, belirsiz ve tersine çevrilebilen aynı anda hem kuralları olan hem de açık uçlu stratejik ilişkiler oyunudur ve iktidarın bu erotikleşmesi sürekli bir icat, tepki, test ve yeniden müzakere etme içerisinde olan bir hazza-acıya kaynaklık eder" ("Passion" 129).

Foucault'nun S/M pratiklerin akışkanlığıyla kastettiği şeyi etraflıca anlamak, Foucault'nun pozisyonunu Leo Bersani'nin *Homos*'da eleştirdiği düşünce biçimlerinden ayırmamıza yardımcı olur. Bersani S/M ilişkilerinin savunucularının birçoğunun, 1980'ler ve 1990'lardaki yazılarında S/M ritüellerini dünyadaki hükmetme biçimlerinin masumane bir yeniden sahnelenişi olarak görmüş olduklarını belirtir. Bu ilişkiler, gündelik ilişkilerimizi inceden inceye yapılandıran yeğin hiyerarşileri açığa vurması ve rol değişimleri için bir fırsat yaratması itibariyle olumlu olarak değerlendirilmiştir. Fakat Bersani'ye göre bu iki alternatifin hiçbirinin, daha politik düşünen taraftarlarının S/M'ye atfettikleri radikal bir eleştiri ve dönüştürme gücü taşıdığı söylenemez. Daha ziyade S/M, bu okumalarda tasvir edildiği şekliyle dahi "hâlihazırda yapılanmış bulunan iktidarın içten bir kabulü"nün ötesinde pek bir şey ifade etmez (85); daha da kötüsü S/M ilişkileri için "haz tasavvuru tamamıyla egemen kültür üzerinden tanımlandığından [bu yazılar] son derece muhafazakâr"dır (87).

Zaman zaman bu düşüncelerin Foucault'da yankıları olduğunu görebiliriz. Örneğin, Foucault'nun S/M ilişkilerle ilgilenmesi, bu ilişkilerin "stratejik fakat, her zaman akışkan olmasındandır. Tabii ki, bu ilişkide roller sözkonusudur, fakat herkesin bildiği gibi bu roller değiştirilebilir." (Foucault 387). Fakat Bersani'nin de belirttiği üzere, Foucault'nun, S/M ilişkilerinin politik değerine ilişkin en kararlı ve programatik iddialara "belirli bir mesafe"yi koruduğu söylenebilir(83). Foucault'nun S/M ilişkilerini "yeniden değerlendirmek" gibi- Bersani'nin bu ifadeyi kullanırken kastettiği gibi- bir maksadı yoktur (bkz. Culture; "Is"). Ya da S/M'nin radikal stilini daha düzgün göstermek gibi bir maksadı da yoktur. Foucault daha ziyade bu ilişkilerde mümkün bir oluş görmektedir. Bir ilişkiler, birer oluş biçimi olarak, tabii ki de geçicidir ve bu ilişkilerde yerli-yurtlulaşmalar ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla Foucault'nun 1980'lerin başında yazdığı bu metinlerin üretken bir okumasını yapmak – Foucault'nun düşüncesindeki hareketliliğe imkân sağlamak- için vurgumuz belirli arkadaşlık ve S/M ilişkilerinden çok oluş meselesinde olmalıdır. Yani, queer arkadaşlıkları ve S/M ilişkilerinin aktüel biçimlerini, Foucault'nun da izini sürdüğü oluş ve yersiz-yurtsuzlaşma problematiğinin güncel ifadeleri olarak anlamalıyız. Bu şekilde, *Homos*'taki Foucault ve diğer queer S/M teorisyenleri eleştirilerine rağmen, Bersani'nin projesinin özellikle 90'ların sonuna gelindiğinde Foucault'nun 1980'lerde odağında olan oluş meselesiyle temel bir mutabakat içerisinde olduğu görülür. Bu noktada Foucault ve Bersani, Deleuze'ün felsefesine eklemlenirler ve Deleuzecü oluş

felsefesi, queer teoriyi hâlihazırda içerisinde barındıran bir felsefe olarak belirir. (10)

Pürüzsüz Uzamlar

Diğer bir deyişle, Foucault'nun 1980'lerdeki röportajlarında tekrarladığı eşcinselliğin bir oluş çalışması olduğu vurgusu, bize Deleuze ve Foucault'nun etiğe yaklaşımları konusunda aralarında (musiki) bir harmoni ve entelektüel mutabakatın- Fransızca *accord* teriminin özetleyebileceği bir rezonansın işaretlerini vermektedir. Foucault, "Bir Hayat Biçimi Olarak Arkadaşlık" isimli önemli röportajında:

> ...eşcinsellik duygulanımsal ve ilişkisel virtüellikleri yeniden açmak için tarihi bir fırsattır. Eşcinselliğin içsel özellikleri değil, kişinin sosyal doku içerisinde geliştirebildiği çapraz hatlar bu virtüelliklerin açığa çıkmasına olanak verir (138). (11)

Foucault' nun norm-dışı gey ilişkiselliğinde keşfedilmeyi beklediğini düşündüğü bu "diyagonal hatlar", Deleuze'ün "çapraz direnç ilişkileri" diye belirttiği şey üzerinden anlaşılabilir (Deleuze Foucault 94). Deleuze (ve Guattari) için bu çapraz hareket, ağaçsı modelin hiyerarşik "molar" kalıplarının aksine rizomatik alanın açık, "moleküler" bağlantılarını tanımlar (Thousand 11 ve passim). Foucault, bir diğer deyişle, asketik pratiklerin yerli-yurtlulaştırılmış, disiplin altına alınmış bir varoluşun tortuları arasında hapsolmuş kaçış hatlarının ve virtüel potansiyelliklerin aktüelize edilişini yeniden harekete geçirebileceğini ("yeniden-aç[abileceğini]") savunur.

Bu yatay hatlar Deleuze ve Guattari'nin Pierre Boulez'e referansla pürüzsüz uzam olarak isimlendirdiği yerlerde gerçekleşir. Pürüzsüz ve pürüzlü uzam terimleri Deleuze'ün çalışmasında göçebe ve yerleşik, rizomatik ve ağaçsı, nitel ve nicel, ölçümsel olan ve olmayan, yoğunlaşım ve uzanım ve (belki de bunların en önemlisi) virtüel ve aktüel gibi çeşitli durumlar arasında sürekli yenilenen bir ayrımı ilerletmeye ve incelemeye yöneliktir. Pürüzlü uzam sabit, önceden belirlenmiş konumlar arasında uzanan hatlardan oluşur ve "[bu] konumlara ikincil kılınma yüz tutar" (Thousand 478) Öklit geometrisine göre düzenlenmiş (371) bu pürüzlü uzam, "nesnellik" varsayımı üzerinden işleyen Devletin uzamıdır. Çoğunlukçu bakış açılarının evrensel olarak belirlenmesine olanak verir; erkek deneyimini insan standardı haline getirir; beyaz saflık siyahlığı, W.E.B. Du Bois'nın yüzyıl önce söylediği gibi, bir "problem" şeklinde üretir (9); eşcinselliğin kendi kendini açıklaması her zaman çok "öznel" ve "kısmi" bulunurken, heteroseksüellik, tıpkı beyazlık gibi, "üzerinde çalışılıp anlaşılması gereken bir problem olmaktan hep çok uzaktadır" (Halperlin 47).

Bu anlamda, Nietzsche'nin perspektivizmi Öklit uzamına hükmeden mantığın bozulması ve yerine pürüzsüz uzamın heterojenliğinin koyulması olarak anlaşılabilir. Bu uzam geniş, kapsayıcı bir kalıp tarafından ikincil kılınmayan ve birbiriyle karşılıklı ilişki içerisindeki konumsallıklardan oluşur. Bu "moleküler" konumsallıklar daha ziyade "konumsal yön çokluğuyla

tanımlanan" bir ağ üretimi içerisindedirler. Pürüzsüz uzamda, bizatihi aralıklara öncelik tanınır, bu hatlar asla önceden belirlenmiş başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki bağlantılardan ibaret değildir. Bu uzam, herhangi bir kapsayıcı modelin tekrarı değildir ya da aşkın bir perspektifin egemenliğine müsade etmez. Aksine sonsuz değişkenlikte konumsal durumların izini sürer ("icat, tepki, test ve yeniden müzakere etme" [Robinson, "Passion" 129]). Bu konumsallıklar arası bağlantılar büyük bir tasarım ya da program tarafından belirlenmiş değildir. Bunun yerine pürüzsüz uzamdaki bu çizgiler, "ulaşılacak hedef ya da noktanın değişkenliğinden ötürü" sapmakta, doğaç bir şekilde ilerlemekte, eğilmekte ve kavisler yapmaktadır (Thousand 479). Bir diğer deyişle pürüzsüz uzam, rizomatik bir uzamdır.

Çizgilerin bu avareliğinin önemini Henri Bergson'un yaratıcı evrim içerisinde icadın varlığını idame ettiren etki ve tepki arasındaki aralık ile karşılaştırarak daha iyi anlayabiliriz. Aralık büyüdükçe organizma daha özgür ve bilinçlidir (Bergson, Matter 32). Pürüzsüz uzamda, çizgilerin "yönlerinde yaptıkları değişiklikleri de kapsayan bir şey olması itibariyle" ütopik bir esneklik uzamı yaratmaksızın bu tür bir doğaçlamanın önü açılmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin uyardığı üzere, pürüzsüzlük ve pürüz her zaman birbirlerine bulanma halinde olduğundan "soyut bir ayrımdan" bahsedebilsek de "somut karışmışlık"larından (477) dolayı "pürüzsüz bir uzamın bizi kurtarmaya yeteceğini" düşünmemeliyiz (500). Bütün imkânsızlığıyla mutlak yersiz-yurtsuzlaşmanın etik bir istem olarak geçerli olması gibi, pürüzsüz uzamın çapraz hareketleri de Foucault'nun 1980'lerde yazdığı metinlerinde formüle ettiği ısrarlı bir askesis ve oluş içinde olma uğraşı ile elde edilip sürdürülebilir. (12)

Pürüzsüz uzam kavramının nasıl sömürgecilik karşıtı mücadeleler için kullanımı sözkonusuysa (bkz Patton, 6. Bölüm), Foucault'nun virtüel potansiyellikleri üzerinden queer topluluklarının haritasını çıkarmak için de kullanışlı olabilir. Örneğin, queer kamusal-karşıtı (counterpublic) alanlarda mevcut olan etik değerlerin tanınmasını titizlikle savunduğu manifestosunda -bu talep şu anki ABD yönetimi döneminde, hiç olmadığı kadar aciliyet kazanmıştır- Michael Warner, queer altkültürünün tamamıyla kişinin pratikleri ve hazzıyla olan ilişkisinin öngörülemezliği ve açıklığı ekseninde işlediğini ileri sürer. Warner'ın ele aldığı New York'un Greenwich Village'ın bölgesel kanunlarının (4. Böl.) (13) queer kamusal-karşıtı alanın pürüzsüz uzamlarını Devlet'in pürüzlü uzamına indirgenmesi olarak okunabilir. Foucaultcu etikle olan *accord*u münasebetiyle, bu noktada Warner'dan uzunca bir alıntı yapmaya değer:

> Cinsiyetin doğuştan gelen bir şey olduğuna dair boş inanç hâlâ gücünü korumakta, fakat gey ve lezbiyenlerin çoğu biliyor ki sahip oldukları cinsiyet ne doğuştan gelen ne de tamamıyla onların oluşturduğu bir durum; aksine öğrenilmiş – konuşma ve sevişme eylemlerine katılarak öğrenilmiş bir şey. Kişi, ritüel ve tipolojilerle yalnızca

> altkültüre dair kodları değil, aynı zamanda öngörülmeyen durumların kendiliğinden doğasını da öğrenir. Queerler olarak her ne kadar sıklıkla başkalarından yeni hazlar öğrensek de hepimizin aynı zevkleri paylaştığı söylenemez. Paylaştığımız şey hikâyelerimizi değiş tokuş edip bunlardan bir şeyler öğrenme yeteneği, kendimizin hazırladığı sahneler dışında yeni sahnelere katılmaktır. Bu durumlarda kişilerin birbirlerinden farklılığının, kişilerin kendilerine sürprizler yapabileceğinin ve öngörülmemiş değişiklik durumunda yapılacak şeyin herkesin yaşama, oynama ve yaratımındaki saygınlığı tanımak olduğunun her zaman istisnasız geçerli olduğu ve bu noktada saygınlığın bir şeylere uyum göstermek ya da kendi vücuduna zarar vermek pahasına elde edilen bir şey olmadığını takdir etmektir (177-78).

Foucault'ya göre gey askesisin amacı bedeni "hazza sonsuz kat daha elverişli" kılmaktır (Foucault 310). Yani, Spinozacı bir deyişle, bedenin neler yapabileceğine dair bir deney çalışması, bedeni mutlak tehlikeli olsa bile neşeli karşılaşmalara açmaktır (bkz. Deleuze, *Expressionism* özellikle 14. böl.). Warner bu açıklığı "bedenlerin queer bir cinsel altkültüre katılarak yeniden haritalarının çıkarılması" şeklinde ifade etmektedir (178). Warner'a göre, queerlerin kamusal-karşıtı alan pratikleri, "kişinin kendiyle olan ilişkisinin daha iyi olmasından değil, queer kültürlerini de bir arada tutan başka bir toplumsallığın öncülü olması açısından bir etik" oluşturmaktadır (35). Foucault gibi Warner da ilişkiselliğin yeniden şekillendirilmesinde arkadaşlığın önemini vurgular: "birçok gey ve lezbiyenin de yaşadığı üzere, oldukça sıradan cinsel ilişkiler güçlü ve uzun soluklu arkadaşlıklara dönüşebilir. Arkadaşlık ilişkileri de cinsel ilişki alanına girip çıkabilir. Gey yaşantının heteroseksüel yaşantı gibi ritüelleri olmadığından ve kurumsallaşmadığından her bir ilişki meçhul mekânlarda bir maceraya atılmak gibidir" (115). Brady Thomas'ın, Heiner'in Foucault'nun çalışmalarını fevkalade bir şekilde yeniden değerlendirdiği çalışmasında belirttiği gibi "eşcinselliğin gücü, güncel kurumların çizdiği olanak sınırlarını aşan duygulanımlar ve ilişkiler yaratma potansiyelinde yatmaktadır" (43). (14)

Son olarak, Foucault'nun etik kitaplarının "yalın, hatta kuru" metinlerinin büyük ölçüde yerleşik akademik geleneğe benzememesi, bu çalışmaların göze aldığı bütün risklerle birlikte başlı başına bir askesis çalışması olmasından ileri gelir. Foucault için etik metinlerini yazmak meselesi "kişinin kendi tarihini düşünme girişimi, düşünceyi içten içe düşünmekte olduğu şeylerden ne ölçüde özgürleştirip farklı düşünmesine olanak sağlayabileceği"ni sorgulayan "uzun ve çekinceli bir iş" olmuştur (History 2:9). Bizzat felsefe de virtüellikleri ortaya çıkarma çalışması, düşünme faaliyetinde kişinin kendine ilişkin bir egzersiz, bir askesis, askēsis haline gelir (9). Yazmak aynı zamanda düşünceyi mümkün kılan koşulları dönüştüren, fakat içkin bir deneyim üretmeye yöneliktir. Foucault'nun kişinin

ilk kitabını yazma deneyimine ilişkin tasvirini tüm asketik pratiklere uygulayabiliriz: "kişi, kendinden başka biri olmak için yazar. Yazma eyleminde nihayetinde kişinin kendi varoluş biçimini değiştirmeye yönelik bir girişim sözkonusudur" (Foucault 404). Foucault'nun *History* serisi için başta düşündüğü ciltleri yazmaktan vazgeçmesinin sebebi bu ciltlerin "açık bir oyun" olmaktan ziyade, bir programın öngörülmüş tamamlanışını teşkil edecek olmasıdır (Politics 47). Foucault, bunun yerine çalışmasının virtüellikler açmasını, "kendisini kendinden özgürleştirmeye zorlamasını, kendiyle aynı kişi olmasını engellemesini" yeğlemiştir ("Interview" 242). Askesis hâlihazırda mevcut bir şeyden yola çıkan, (15) fakat içkinlik düzleminden ummadık, öngörülmemiş şeyler ortaya çıkaran içkin bir deneyimdir. Foucault'nun, Deleuze'ü yankılayarak, queerliğin virtüelliklerinin harekete geçirilmesi ve aktüelize edilmesi olarak tespit ettiği şey bu deneyimdir.

(*) Yazı içerisinde History şeklinde belirtilen bu kitap serisinin Türkçe baskısı, *Cinselliğin Tarihi* adıyla ve üç cilt birarada (*The Will to Knowledge*, *The Use of Pleasure* ve *The Care of the Self*) yayımlanmıştır. Bkz. Foucault, Michel. Cinselliğin Tarihi. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Dipnotlar:

1. Deleuze'ün Foucault kitabını Deleuze, Foucault; Sylvère Lotringer'in Foucault röportajları derlemesini Foucault şeklinde alıntılayacağım.
2. Davidson'un belirttiği üzere, History serisinin ilk cildinin ilk Fransızca baskısının arka kapağında gelecek ciltler listeleniyor, bu ciltlerin "erken dönem Hristiyanlıkta cinsiyetin sorunsallaştırılması," çocuk cinselliği, cinsellik ve kadınların bedenleri ve nüfus ve ırkın "biyopolitiği" konularını işleyeceği belirtiliyordu.
3. "Thought of the Outside"da Keith Robinson, Foucault'nun son dönem metinlerinin özgüllüğünü yeteri kadar göz önüne almadan Deleuze ve Foucault arasındaki kimi örtüşme noktalarının izini sürmektedir. Deleuze ve Foucault'nun çalışmaları arasındaki rezonans üzerine yazılmış en güzel yorumlar, Deleuze ve Foucault'nun bizzat yazmış oldukları kitaplardadır. Bkz. Deleuze, Foucault; "Desire" ; Negotiations 81-118; Deleuze and Foucault; Foucault, "Theatrum".
4. Performativite'nin Hegel ve tanınma politikasına dayandığı argümanı için, bkz Grosz, Time 189; Tuhkanen, "Judith."
5. Her zaman olduğu gibi en etkili formülasyonu bizzat Foucault yapmaktadır: "iktidar uygulama biçimlerinin güncel mekanizmalarını bir yerinden yakalamak konusunda çok dikkatli davranıyorum; çok dikkatli davranıyorum, çünkü bu iktidar ilişkilerine tâbi kılınmış, tuzağa düşürülmüş kişiler davranışlarıyla, direnişleriyle, isyanlarıyla bu ilişkilerden kaçabilir, bunları dönüştürebilir, kısaca, boyun eğmeye bir son verebilirler. Ve eğer yapılması gereken şeyi söylemiyorsam

bu yapacak bir şey olmadığını düşündüğümden değil. Aksine, bu iktidar ilişkilerinde yer alıp bir direnç göstermeye, bunlardan kurtulmaya karar vermiş birinin yapabileceği, icat edeceği, başarabileceği binlerce şey olmasındandır. Bu açıdan bütün araştırmalarım mutlak bir iyimserlik öncülüne dayanmaktadır" ("Interview" 294). David Halperin bu düşünceyi queer politika bağlamında yeniden ifade eder: bkz. Saint Foucault, 2. bölüm.

6. Foucault'yu bu dışlayıcı unsuru göremememekle suçlamak olanaklı değildir: defalarca kadınların ve esirlerin bu metinlerde yer almadığından bahsetmiştir; bkz. History 2:22, 80,252-3; "On the Genealogy" 346.

7. Pasiflik hem bedensel hem ruhsal sağlık açısından zararlı bir şeydi (History 3:54). Kişinin edimleri için cinsellik, çok problemli bir husus olması itibariyle çok önemliydi: kişinin kendi kontrolünü yitirdiği "bir epilepsi nöbeti" pasifliğine indirgenme riskini barındırmaktaydı (110-11). "Cinsel haz paradoksu", bu hazların hem çok temel olup hem de kişinin kendini kontrolünü yitirmesine, etik bir özne olmaktan çıkmasına yol açabilmesinden ileri gelir (113).

8. O'Leary (119-120) Foucault'nun "özne" ya da "benlik" kavramlarına geri döndüğü iddialarının bir kısmının birtakım Yunanca terimlerin yanlış çevirilmesinden kaynaklandığını gösterir.

9. Hristiyanlıkta eşcinsel olmak kişinin kendi eşcinselliğini "keşfetmesi" koşuluyla mümkündür; bu yüzden ABD'de gey hakları tartışmaları doğal/yetişme tarzı eksenleri etrafında döner. Bkz. Whisman.

10. Bersani ve Deleuze arasındaki birtakım örtüşme noktalarını "Becoming Same" isimli makalemde ele aldım.

11. Johnson burada bu kısım için yaptığı şu ilk çeviriyi düzeltmiştir: "eşcinsellik duygulanımsal ve ilişkisel virtüelliklerin yeniden açılması için tarihi bir fırsattır, eşcinselliğin içsel özelliklerinden ötürü değil, konumlandığı pozisyona yönelen peşin hükümlerden dolayı [parce que la position de celui-ci 'en biais']; sosyal dokuda izini sürdüğü bu diyagonal çizgiler, bir anlamda bu virtüellikleri görünür kılmaya yardımcı olur"(311; "De l'amitié" 166). Esasında bu paragraftaki "virtüellik" ifadesini anlamak için biais kelimesinin Fransızca'da "peşin hüküm"den ziyade bir "açı" ya da "perspektif" ifade ettiğini görmek gerekir.

12. Robinson'ın ifade ettiğine göre Foucault'nun düşüncesinin, özellikle Deleuze üzerinden okunduğu takdirde, pürüzsüz uzamın rizomatik işleyişine uyum gösterdiği söylenebilir: "Foucault ve Deleuze arasında bir rizom oluşturmak, Foucault'nun çalışmasını bugün meydana gelen şeylerle yüzleştirebileceğimiz bir düşünce 'uzamı' ve 'Dışarı düşüncesi' üreten bir makina veya karmaşık bir açık sistem olarak görmemizi sağlar. Ve bu düşünce için klasik başlangıç, orta ve son birimleri sözkonusu değildir; her zaman au milieu (ortalarda bir yerden) başlayıp yeni ve öngörülmemiş yönlerde ilerleyen, farklı yerlerde bağlanma ve kopma anahtarları oluşturan bir seyir izler.

13. Ayrıca bkz. Samuel Dalany'nin Times Square'in yenilenmesini açıkladığı *Times Square Red, Times Square Blue*. Warner ve Delany'nin çalışmaları Foucault'nun ölümünden onlarca yıl sonra, queer altkültürler haritasının norm-dışı cinselliklerin gitgide anaakım pazara dahil edildiği şu zamanlarda dahi nasıl geçerli olabildiğini göstermektedir.

14. Heiner'in çalışması Foucault'nun çalışmalarını, queer teorinin çoğunlukla ihmal ettiği Nietzscheci ve Deleuzecü bir bağlama oturtması itibariyle önem taşır. Robinson'un Foucault'daki "tutku" kavramına dair düşünceleri ("Passion")

Heiner'in "sınır-deneyimi"ne olan ilgisiyle örtüşür. Bir sınır-deneyimi olarak S/M pratikleri için, bkz. Robinson, "Passion" 130.

15. Kişinin bu kitap ile sözkonusu deneyimi yaşayabilmesi için, kitabın söylediği şeylerin akademik ve tarihsel olarak doğrulanabilir bir hakikat ifade etmesi gerekmez. Kitabın tamamıyla bir roman olması da olanaklı değildir." Ancak, "bu deneyim ne doğru ne de yanlıştır. Deneyim her zaman kurmaca bir şeydir: kişinin kendisinin yarattığı, önceleri var olmayan fakat daha sonra hep var olacak bir şey" (Interview" 243).

Kaynakça:

Bergson, Henri. The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics. Çev. Mabelle L. Andison. New York: Citadel, 1992.

—. Matter and Memory (1896). Çev. N. M. Paul and W. S. Palmer. 1911; rpt. New York: Zone Books, 1999.

Bersani, Leo. The Culture of Redemption. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

—. Homos. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

—. "Is the Rectum a Grave?" AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism içinde. Ed. Douglas Crimp. Cambridge: MIT Press, 1988, 197-222.

Carter, Julian. "Normality, Whiteness, Authorship: Evolutionary Sexology and the Primitive Pervert." Science and Homosexualities içinde. Ed. Vernon A. Rosario. New York: Routledge, 1997, 55-76.

Cohen, Ed. "Foucauldian Necrologies: 'Gey' Politics? Politically Gey?" Textual Practice 2:1 (Spring 1988): 87-101.

Davidson, Arnold. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought." In The Cambridge Companion to Foucault. Ed. Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 1994, 115-40.

Delany, Samuel R. Times Square Red, Times Square Blue. New York: New York University Press, 1999.

Deleuze, Gilles. "Desire and Pleasure." Ed. Francois Ewald. Çev. Melissa McMahon. Globe 5 (1997). http://www.arts.monash.edu.au/visarts/globe/issue5/delfou.html.

—. Expressionism in Philosophy (1968). Çev. Martin Joughin. New York: Zone, 1992.

—. Foucault (1986). Çev. Séan Hand. 1988; rpt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

—. Negotiations, 1972-1990 (1990). Çev. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.

Deleuze, Gilles and Michel Foucault. "Intellectuals and Power" (1972). Deleuze, Desert Islands and Other Texts: 1953-1974 içinde. Ed. David Lapoujade. Çev. Michael Taormina. Los Angeles and New York: Semiotext(e), 2004, 206-13.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (1980). Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Du Bois, W. E. B. The Souls of Black Folk (1903). Ed. Henry Louis Gates, Jr. and Terri Hume Oliver. New York: W. W. Norton, 1999.

Eribon, Didier. Michel Foucault (1989). Çev. Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Foucault, Michel. "De l'amitié comme mode de vie." Rpt. Dits et écrits içinde, 1954-1988. Vol. 4: 1980-1988. Ed. Daniel Defert ve Francois Ewald. Paris: Gallimard, 1994, 163-67.

—. Discipline and Punish: The Birth of the Prison (1975). Çev. Alan Sheridan. 1977; rpt. Harmondsworth: Penguin, 1982.

—. Essential Works 1: Ethics: Subjectivity and Truth. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997.

—. Essential Works 3: Power. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 2000.

—. Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984. Ed. Sylvère Lotringer. Çev. Lysa Hochroth and John Johnston. New York: Semiotext[e], 1996.

—. "Friendship as a Way of Life" (1981). Çev. John Johnston. Essential Works içinde 1:136-40. Foucault Live içinde de yer almaktadır, 308-12.

—. "The History of Sexuality" (1977). Çev. Leo Marshall. Rpt. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977 içinde. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980, 183-93.

—. The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction (1976). Çev. Robert Hurley. 1978; rpt. New York: Vintage, 1990.

—. The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure (1984). Çev. Robert Hurley. 1985; rpt. New York: Vintage, 1990.

—. The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self (1984). Çev. Robert Hurley. 1986; rpt. New York: Vintage, 1988.

—. "Interview with Michel Foucault" (1980). Conducted by D. Trombadori. Rpt. Essential Works 3 içinde:239-97.

—. Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (1961). Çev. Richard Howard. 1965; rpt. New York: Vintage, 1988.

—. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" (1983). The Foucault Reader içinde. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984, 340-72.

—. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984. Ed. Lawrence D. Kritzman. Çev. Alan Sheridan et al. New York: Routledge, 1988.

—. "Theatrum Philosophicum" (1970). In Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ed. Donald F. Bouchard. Çev. Bouchard and Sherry Simon. 1977; rpt. Ithaca: Cornell University Press, 1993, 165-96.

Garlick, Steve. "The Beauty of Friendship: Foucault, Masculinity, and the Work of Art." Philosophy and Social Criticism 28:5 (2002): 558-77.

Grosz, Elizabeth. Time Travels: Feminism, Nature, Power. Durham: Duke University Press, 2005.

Halperin, David M. Saint Foucault: Towards a Gey Hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.

Heiner, Brady Thomas. "The Passions of Michel Foucault." Differences 14:1 (Spring 2003): 22-51.

Larmour, David H. J., et al. "Introduction: Situating The History of Sexuality." Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity içinde. Ed. Larmour, et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, 3-41.

Macey, David. Michel Foucault. London: Reaktion, 2004.

O'Leary, Timothy. Foucault and the Art of Ethics. London: Continuum, 2002.

Patton, Paul. Deleuze and the Political. London: Routledge, 2000.

Polan, Dana. "Francis Bacon: The Logic of Sensation." Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy içinde. Ed. Constantin V. Boundas ve Dorothea Olkowski. New York: Routledge, 1994, 229-54.

Robinson, Keith. "The Passion and the Pleasure: Foucault's Art of Not Being Oneself." Theory, Culture and Society 20:2 (April 2003): 119-44.

—: "Thought of the Outside: The Foucault/Deleuze Conjunction." Philosophy Today 43:1 (Spring 1999), 57-72.

Tuhkanen, Mikko. "Becoming Same: Bersani and Deleuze." Sameness. Ed. Tuhkanen. A special issue of Umbr(a): A Journal of the Unconscious (2002), 131-45.

—. "Judith Butler, Gilles Deleuze ja tulemisen kysymys." Çev. Satu Kujala and Pia Livia Hekanaho. Queer. Ed. Paula Kuosmanen ve Leena-Maija Rossi. A special issue of Naistutkimus/Kvinnoforskning 2 (2005): 4-14.

Warner, Michael. The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Whisman, Vera. Queer by Choice: Lesbians, Gey Men, and the Politics of Identity. New York: Routledge, 1996.

Reaktif Arzunun Faşist Yapısı ve Kadının Bastırılması ile İlişkisi

Rolando Perez

Çev.: Şervan Adar Avşar

Son iki yüzyıldır filozoflar ve psikologlar (Platon'u ilk psikolog olarak alıyorum) bize arzunun yoksun olduğumuz şeye karşı duyduğumuz irrasyonel ve saplantısal istek olduğunu anlattılar. Ve bizler de itaatkâr öğrenciler ve hem felsefe hem de psikolojinin tüketicileri olarak böylesine bir arzu fikrini sorgulamadan kabul ettik- ki bu görüş insanların hayatlarını kontrol etmek ve düzenlemek için (uygun olduğunu gördüklerinden) Platon'dan post-modern reklâm teknolojileri dünyasına kadar kullanılagelmişti. Kısacası, böyle bir arzu fikri faşist bir araca, baskı için bir ingiliz anahtarına dönüştü. Aslında o daha bu yüzyılın başında Hitler'in "nihai çözüm"üne rehberlik etmişti. Hitler'in bütün yapması gereken Alman halkını arzuladıklarının ve tabii ki *yoksun olduklarının* "temiz" bir Almanya – "Yahudi pisliğinden" arınmış- olduğuna ikna etmekti.

Gene bu görüşte üstü örtülü olan ve bizim için burada önemli olan şey, *reaktif arzu*nun baskıcı niteliğidir. Amacımız doğrultusunda bizim burada üzerinde duracağımız şey böyle bir arzu görüşünün Freud'un "penis kıskançlığı" kavramı ve ünlü "Oedipal kompleks" ile ilişkili olarak ne rol oynadığı ve onun sert-baskıcı yapısı olacaktır. Bunun yanında alternatif bir arzu teorisi sunacağız ki bunda arzuyu Freud'daki gibi reaktif ve baskıcı oluşunun aksine aktif ve üretken olarak kabul edeceğiz.

Burada, yalnızca bu öteki arzu anlayışının devrimci ve dolayısıyla yapıcı bir arzu görüşü biçimi olduğunu şart koşuyoruz. Dolayısıyla böyle bir arzu görüşü, yani aktif arzu ve bunun feminist çıkarımlarını temel alarak insana alternatif bir bakış biçimi de önereceğiz. Bu yüzden o eski özne-nesne, ben-öteki ve personolojik insan modelini ve onların birbirleriyle ilişkilerini benimsemeyi reddediyoruz. Bunun yerine gücün rol oynamadığı insan ilişkilerine an(arşik)[1] bir bakış öneriyoruz. Deleuze ve Guattari'nin deyimiyle, ilişkilerinin dikey ve hiyer(arşik) değil, yatay ve an(arşik) olduğu insanlardan, bağlayıcı arzu-makineleri olarak bahsetmeyi istiyoruz. Bu görüş, ifadesini ve örnekliliğini Oedipal üçgenin sert-baskıcı hiyerarşisinde bulan dikey ve hiyer(arşik) Freudyen görüşten tamamen farklıdır.

---

[1] Çn. Yazar, Derridacı bir köken sorgulamasına, ve psikiyatrik bir hassasiyete vurgu yapmak fikriyle "an(arşi)" şeklinde bir ifade geliştirmiştir.

*

Freud'un "penis kıskançlığı" teorisine göre kız çocukları yaklaşık olarak üç yaşlarında bir şeylerinin "eksik" olduğunu "fark ederler". Ve bunun tam olarak ne olduğunun farkına varmaları da kendi genital organlarını karşı cinsinkilerle karşılaştırmalarıyla olur. Bunun sonucunda küçük kız çocukları hadım edildiklerini hissederler ve kendilerinde eksik olan, hadım edilmemiş erkek çocukların sahip olduğu penisleri kıskanırlar. Onlar için klitorisleri sahip olmadıkları bu şeyin anımsatıcılarını temsil eder. Daha sonra, bu kompleks yapıyla,

> penis için duyulan isteği, çocuk isteğiyle yani *normal* bir kadın olmayla ya da nevroz geliştirmekle ya da *erillik (maskülin) kompleksi*[2] olarak nitelenen bir karakter değişimi ile - *eksikliğin olmadığını inkar etmeye çabalayan bir karakter biçimi*-... [yüceltme yoluyla başa çıkarlar.] (1) (İtalikler bana ait).

Normallik ve anormalliğin nasıl tanımladığına dikkat edelim. "Normal" bir kadın, penisi kıskandığı ve *arzuladığı* "gerçeğini" kabul eden kadın olarak tanımlanıyor; öteki taraftan da "anormal kadın" penisten yoksun olduğu, penisi kıskandığı ve arzuladığı "gerçeğini" kabul etmeyen kadın olarak tanımlanıyor.

Böylece kadının ezilmesinin merkezinde reaktif arzuya dayalı fallus-merkezci (phallocentric) bir dünya görüşünü buluruz. Bundan dolayı, dünyaya fallus temelinde bakmayı reddeden her kadın nevrotik ya da çok hayalci kabul edilir. Fallus-merkezciliğin kökeninde yatan Derrida'nın "varlık metafiziği" (metaphysics of presence) dediği şeydir.

Bunun kadınlar için anlamı şudur: Gerçeklik bir varlık/yokluk ikiliği temelinde tanımlanır ve elbetteki kadınlar bu ayrımın ikinci tarafına karşılık gelirler.

Platon ve Aristoteles'ten Freud ve Sartre'a kadar durumun böyle olduğunu görürüz. Platon'a göre kadın ruhun şehvetli ve bayağı parçasını temsil eder ve daha üstün olanın yani ruhun Rasyonel parçasının emrinde olması gerekir; çünkü kadınlar Akıldan yoksundur. Aslında "timokratik adam" (Kitap VIII) alegorisinde Platon, genç adamın annesini, oğlunu kötü etkilediğinden dolayı suçlar. Diğer taraftan genç adamın babası ne nam ne de serveti umursayan Rasyonel bir insan olarak resmedilir.(2)

---

[2] Erillik kompleksi (Masculinity Complex) hakkında daha fazla açıklama için Freud'un New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works kitabının standart baskısındaki "Femininity" bölümüne bakabilirsiniz. (New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works, ed. James Scrachy, Hogarth Press)

Aristoteles'e göre, Caroline Whitbeck'in de dikkat çektiği gibi, kadın *pnuma*[3] ve spermden (hayat-yaratan hareket ve güç) yoksun, eksik bir erkek olarak tanımlanmaktadır. "Aristoteles'e göre kadınlar, diğer türlerin dişileri gibi, erkeklerden ya da diğer türlerin erkeklerinden daha az özsel, hayati ya da ruhsal ısıya sahiptir".(3) Dolayısıyla kadında eksik olan ya da bulunmayan şey, erkeğin sperminin doğasında olan hareket ve süreçtir. Aristoteles şöyle der:

> Aslında dişi bir çeşit yetersizliğinden dolayı dişidir; yani beslenmenin son merhalesinde spermi oluşturma gücünden *yoksundur* (İtalikler bana ait).(4)

Ve böylece erkek aktif olarak tanımlanırken kadın pasif olarak tanımlanır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Yakınımızdaki çağdaşımız Jean-Paul Sartre'a dönersek: Sartre kadını belli bir eksiklik ya da yokluk bağlamında tanımlar. Kısaca kadını bir *oyuk*[4] olarak tanımlar. Bunu şöyle açıklar:

> Kadın cinselliğinin müstehcenliği *yarık olan* her şeyinkidir... Bütün oyuklar gibi, varlığa çekici gelir. Kendince kadın, kendini nüfuz (içe girme) ve çözülme (sona erme) ile tam bir varlık oluşa götürecek garip bedensel istekleri çeker. Tersine kadın kendi durumunu bir çekicilik olarak algılar, çünkü *bir oyuk biçimindedir*. Adler kompleksinin gerçek kaynağı budur. Şüphesiz ki onun cinselliği penisi yalayıp yutan obur bir ağızdır- kolaylıkla hadım etme (kastrasyon) fikrine neden olabilecek bir olgudur. (İtalikler Sartre'a ait) (5)

Bu yüzden Sartre'a göre kadın, kendi doğası dışında kalan her şeyi yalayıp yutmak, yiyip bitirmek olan bir öz yokluğudur. Kısaca kadın *arzu*dur, yani özünde sahip olmadığı şeylere sahip olma ve onları yutma isteğidir. Kadın, tüketen[5] reaktif bir oyuktur; bataklık kumu gibi yutar, keser, yer, satın alır vb.

Sartre'a göre kadın, dünyayı yiyip bitiren, dünyayı tüketen açık bir ağızdır. Çünkü ancak bu yolla, yokluk olarak kadın bir şey olmayı başarabilir. Freud'un küçük kızı hadım edilmiş penisi/klitorisi için annesini suçlar. Her şeyi tüketen ve yalayıp yutan obur anne belki de onu kesip atmıştır. Sartre'ın bu tip tiksinme tabirleriyle kadın olarak tanımladığı bu açık oyuk, elbette doldurulmalıdır. Kadının yaradılışında oyuk olarak varolan özün, içeriğin

---

[3] Çn. ruh, can.

[4] Çn. ho*l*e: oyuk, delik.

[5] Reklam verenler bu mitin bilincindedirler. Bu yüzden bütün reklamlar kadına yöneliktir: "yutan ve tüketen cinsiyet".

yokluğu penisle doldurulmalıdır –ya da Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te anlattığı gibi tıkanmalıdır.[6]

> O halde oyuk fikri bir kazıdır ve öyle bir şekilde bedenimin biçimi verilebilir ki, kendimi onun içine sıkıştırarak ve sıkı bir şekilde kendimi ona uydurup sığdırarak, dünyada varolan varlığın tam-lığını sağlamaya katkıda bulunurum. Öyleyse bir oyuğu tıkamak aslen, varlığın tamlığının olabilmesi için kendi bedenimi feda etmek anlamına gelir... (6)

Yukarıdaki pasajda örtük olan şey kadının bir o*yuk*, bir yokluk olarak *hiçlik* olduğu ve erkeğin tamlık olarak dolduran et (penis) ve hiçliğin "yarık" oyuğunu olduran içerik ve öz olduğu fikridir. Kısacası kadın *hiçliktir*, erkek ise varlık. Dolayısıyla bir kadın ontolojisi bile noksanlık bağlamında tanımlanır.

Aynı şey Freud'un cinsellik ontolojisi için de söylenebilir. Freud'a göre (Batı geleneğindeki birçok teorisyende olduğu gibi) kadın, sadece penisten yoksun ve onu arzuluyor değildir; ayrıca hareket ya da devinimden de yoksundur. Yani kadınlar pasif insan olarak düşünülür. Onlar (en katı Hobbescu ifadeyle) aktif insanlara- ya da erkeklere- tâbidir.

Freud şöyle der: "eril dediğinde genellikle 'aktifi' ve dişil dediğinde de genellikle 'pasifi' kastedersin".(7) Ve devam eder:

> Erkek cinsellik hücresi aktif bir şekilde hareketlidir ve dişi olanı arar; kadınınki, yani yumurta hareketsizdir ve pasif bir şekilde bekler. Temel cinsel organizmaların bu davranışı aslında ilişki sırasında cinsel bireylerin hareketi için bir model oluşturur. Erkek cinsel birleşme için dişiyi kovalar, onu yakalar ve içine girer.(8)

Böylece erkek hareket ya da devinim, kadın ise hareketsizlik olarak düşünülür. Ve *Varlık ve Hiçlik'in* son pasajında kadının nasıl ölümle, erkeğin de nasıl yaşamla eşit sayıldığını kolaylıkla görebiliriz. Aristoteles'e göre yaşamın, erkeğin yaşamsal sperminin sonucu olduğunu unutmayalım.

Bu geleneğe karşı en ilginç meydan okumayı Robin Morgan'ın *Özgürlüğün Anatomisi* (The Anatomy of Life) kitabında bulabiliriz. Morgan, Deleuze ve Guattari gibi gerçekliğin moleküler düzeyine başvurur ve orada pasif kadın kavramsallaştırmasına karşı koymak için gereken (Bergsoncu) yaşamsalcılığı bulur. Onun kuantum fiziğine başvurması, yaşamsalcı bir dünya görüşüne ve

---

[6] Bu kadının vajinasını tıkama arzusu, bir paranoyağın, kadının arzu akışlarını, libidosunu, seks enerjisini tıkama -ki bunlar her zaman aktiftir- ve kadını akışların aktif bir temsilcisi yerine bir akış mahfazası yapma arzusudur. Yani onu pasif, arzusunu reaktif yapmak ve başkasınınkine – yani erkeğinkine- bağımlı kılmaktır. Kadının cinsel kimliği olarak klitorisin Freudyen inkarının arkasındaki düşünce budur.

dolayısıyla bir enerjiye –kadına, eyleme, harekete...- başvurmaktır. Kara deliklerde enerji yokluğundan söz edemeyiz. Morgan'ın belirttiği gibi kara delikler "uzak mesafedeki enerji yoğun çopurlardan"(9) meydana gelir ve onların emişleri yalnızca -bazen "beyaz delikler" adıyla anılan- yaratıcı enerjileri ile ilişkili olarak anlaşılabilir.

> Fizikçi şöyle der: delikler parçacıkların yokluğu değil, ışıktan hızlı hareket eden parçacıklardır. Uçan anüsler, hızlı vajinalar sözkonusudur, fakat kastrasyon yoktur. (İtalikler bana ait) (10)

Evet, doğru; kadın bir oyuk olarak bile yokluk ya da noksanlık olarak tanımlanamaz. Kadın enerjidir, devamlı harekettir, akıştır ve inkar edilen klitoris, yerleşik kodları kırabilecek arzu akışlarını serbest bırakılması itibariyle penis kadar aktiftir.

Morgan, Deleuze ve Guattari gibi, arzunun aktif ve devrimci olduğunun ve bir feminist felsefenin bunu dikkate alması gerektiğinin farkındadır. Sonuçta Deleuze ve Guattari'nin bir arzu mikro-politikasının önemine vurgusu, Morgan'ının da vurgusudur. Morgan için : "Özgürlük eşittir Enerji çarpı Transformasyon hızının karesi".(11)

*

> Kutupsal yönelimler (aktif ve girişkene karşı pasif ve alıcı), amacı üreme olan heteroseksüel ilişkilerden çıkmalıdır (böylece genitallik her iki cinsiyet için de amaçtır ve genital, kadın için vajinal demektir). (12)

Nancy Chodorow'un yukarıdaki pasajı kadının arzularının, Oedipus kompleksi despotizminin kaçınılmaz kıldığı yerli-yurtlulaştırılma biçimini açıkça tarif ediyor. "Gelişimin"[7] Oedipal aşamasından önce, küçük kız "farketme" aşamasından geçmelidir: penisten "yoksun" olduğunu farketme, ve ikincisi bu "farketmeden" kaynaklanan penis kıskançlığı. Aslında Oedipus kompleksi küçük kızın penis kıskançlığının sonucu olur. Küçük kız önce annesine yönelir, fakat annesi ona penis sağlayamadığı için annesiyle olan Oedipus-öncesi ilişkiden çıkar ve babasıyla Oedipal ilişkinin üçgenine (boğuntusuna da diyebiliriz) girer. Küçük kız klitoral mastürbasyonu bırakır ve klitorisin yerine, cinsel kimliğinin nesnesi olan, kendisini artık onunla tanımladığı vajinayı koyar. Hadım kompleksi, erkeklerde Oedipus kompleksinin yok olmasına neden olurken, kadınlar için tersi geçerlidir. Çünkü kız, penisten

---

[7] Aşamalara inanmıyoruz (ya da varlığın hallerine). Doğrusal yoğunluklara, arzu akışlarına inanıyoruz, fışkırmalara değil. Libidonun özünde eril olduğuna, yalnızca dişil olması inanmadığımız kadar inanmıyoruz- libidonun cinsel karakteri sınırlandırılmamıştır. Aslında libidonun karakterinden bile konuşmamız zordur. Eğer tanımlamak gerekirse, o akıştır, süreçtir; fakat *telos'u* olmayan bir süreç. Burada bir amaç, bir hedef yoktur; basitçe, göçebe ve gayrı-konumsal *kaçış çizgileri* vardır.

"yoksun" olduğundan Oedipal ilişkiye girer ve kendisinde "eksik" olan ya da "hadım" edilmiş penisi sağlamak için babasına yönelir. Böylece cinsel heyecan alanını, klitoristen vajinaya transfer ederek dişilliğinden vazgeçirilmiş olur. Cinselliğinin pasif ve kopyacı karakteri, klitoris tarafından salınan arzu akışlarının ve dolayısıyla cinselliğinin aktif ve üretken karakterinin yerine geçer.

Kadının cinselliği psikanaliz tarafından yerli-yurtlulaştırılır ve kendisi için sınırı çizilerek bir yer –yani vajina- belirlenir: klitorisin yersiz-yurtsuzlaştırılmış akışlarıyla, vajinanın yerli-yurtlulaştırılmış akışları arasına bir çizgi çekilir. Sonuçta klitorise "Girmek Yasaktır" tabelası yerleştirilir. Bizim Paranoyağımızın da –yani Sartre'ın- tanımladığı gibi vajina bir mahfazaya, obur bir ağza, hırsıza, doldurulması gereken bir oyuğa, sömürgeleştirilecek bir yere dönüşür. Ve oyuk yalnızca "doldurulduğu" ve sömürgeleştirildiği zaman, Kadın olarak Kadın, erkek için tanımlanmış olur.

Kathy Acker'ın "Kan ve Bağırsaklar" romanında, ayrılmış bacaklarının üzerinde "Kızlar Aşk İçin Her Şeyi Yapar" yazılı bir kadın çizimi vardır. Acker böylece pasif varlıklar olarak kadınlara uygulanan şiddete işaret eder. Bu, Herzog'un bütün o arzu akışlarını başka yöne yönlendiren ve bütün o araziyi yakıp yıkan "Aguirre"sini hatırlatır-, tek fark, bizim "Aguirre"imiz kendini "Oedipus" olarak adlandırmaktadır.

Kathy Acker şundan yakınır: Kızlar bacaklarını aşk için iki yana açarlar. Fakat aşk burada *gereksinim,* yerine getirilmesi gereken bir koşul anlamına gelir- ya da daha açık bir biçimde söylemek gerekirse, fallus-merkezci cinsellik ve ilişki Borsasında gerçekleşen bir çeşit değiş tokuş anlamına. Judith Van Herik'in de söylediği gibi: "Normal dişillik, ebeveynsel bir figürün aşkına *gereksinim* duyar ve onun gölgesinde kalır" (İtalikler bana ait). (13)

Ve böylece, Köle olarak Kadın, Efendisi'ne bağımlı kalır[8]... Sevgiyi ya veren ya da sakınan bir Efendi.

Yukarıda söylediğimiz ışığında, aşk ve fallus kadın için tek ve aynı şey olur. Ve Babanın Oedipal üçgendeki yeri, kadının ona bağımlı olduğu aile bakıcılığıdır, aktif temsildir. *Kan ve Bağırsaklar*'da Janey, babasıyla düzenli olarak seks yapıyor olmasına rağmen, kadın olarak kimliğini bulmak için bütünüyle babasına bağımlıdır. Kathy Acker bunu şöyle anlatır: "Janey babasını bir erkek arkadaş, erkek kardeş, kız kardeş, para, eğlence ve baba olarak görüyordu". (14) Dolayısıyla Baba bir otoriie simgesi, Kanunun kendisi ve ebedi Gönderge halini alır. Görünüşte masum olan bu "Aile bakıcısı"

---

[8] Bir umumi parkta dahi akışları yerli-yurtlulaştırılmış Pauline Reage'in O'nun Öyküsü'nü (*The Story of O*), de Sade'ın *Justine*'ini ve Jean de Berg'in Anne'ini (*İmaj*'daki (*The Image*)) aklımızda tutalım. Bizim için burada önemli olan, son örneğimiz bağlamında, Anne'in diğer iki karakterle, yani Claire ve Jean ile olan üçgen şeklindeki (ya da Oedipal) ilişkisidir. Onun egemenliği ilişki üçgeninde ortaya çıkar. Böylece Anne, Oedipalleşmiş bir kadın olarak bütün erkekler için bir dirençsizlik sembolü, imgesi haline gelir- Anne kadının Erkek temsili ve gösterilen nesne haline gelir. Ve sonuç olarak Erkek, hem bıçağı hem de kırbacı kullanır.

kelimesinin önemini yeterince vurgulayamayız. Babanın bu görevinin nedeni, kadının bir noksanlık, yokluk ve oyuk olarak tanımlanmasıdır. Kısacası Erkek, Kadın'ın olmadığıdır. Baba Sermayedir, Paradır, Sistemdir, Kelimedir, Baba Tanrı'dır[9], Yaratıcı'dır, Kadının Yazarı'dır ve son olarak fakat daha az önem arz etmeksizin, Baba Dünya'dır. Sonuç olarak kadın, cinsel organ olarak klitorisinden vazgeçmelidir. Elbette direnmenin hiçbir anlamı yoktur: her aile reisinin cebinde gizli bir bıçak vardır. İlkel kabilelerdeki aile reisleri onları kullanırlardı. Tabii ki adil davranmalı ve bizim "medeni" Freud'u unutmamalıyız: Onun da bir bıçağı vardı ve kullandı; sadece onun kullanma tekniği farklıydı.

Erkek şunu ilan eder: Yalnız Bir Özne vardır ve yalnızca Bir Ben; kadın nesnedir, Ötekidir. Ayrıca, sadece Tek arzu (ya da libido) akışı vardır ve o da elbette erildir. Fallus-merkezciliğin faşizmi, yalnızca Tek libidinal enerji kaynağı olmasını ister. Ve kadınlar... onların arzu akışları öyle bir yerli-yurtlulaştırılmalı, sınırları öyle bir çizilmeli ve öyle bir yere oturtulmalıdır ki, yalnızca Tek'in, paranoyağın, faşistin bedenine bağlanmalarıyla mümkün olabilsin. Kadın'ın arzu akışları sadece dikey ve hiyer(arşik) bir eşleşme ile vuku bulmalıdır: Erkek üstte iken, erkek içine girerken. Freud'a göre kadının istediği de zaten budur; yani bir noksanlık olarak kadının arzuladığı şey budur. Oedipal yapı ve onun despotik, faşist doğası, böyle bir arzunun yalnızca açık bir şekilde dile getirilmesidir.

Hayır! İnsan ilişkilerini tanımlamada o eski iyi Oedipus'u istemiyoruz. Oedipus, onu ister önemsiz bir tanımlama olarak, ister bir reçete olarak görelim, faşisttir. İçselleştirme, sembolik düzen aracılığıyla çoktan gerçekleşmiştir ve hiyer(arşik) sistemler çoktan kadınların bedenine ve ruhuna işlenmiştir.

Freud'un nevroz fabrikasının ekonomisini yıkmak istiyoruz. *Modern Zamanlar*'daki Chaplin gibi, elimizde tuttuğumuz ingiliz anahtarlarını kullanmak istiyoruz. Niyetimiz kadının arzu akışlarını serbest bırakmak, çünkü faşizmden bıktık artık.

Oedipus her yerde: Oedipus kadını işte taciz eden şirket patronudur; Oedipus "psikanalist" denen o "küçük penistir"; Oedipus politik despottur; Oedipus faşist Öğretmen'dir; Oedipus Tanrı'dır; Oedipus baskıcı Rahip'tir; Oedipus merhametsiz Polis'tir; Oedipus... herhangi bir otorite figürüdür. Ve son olarak Oedipus reaktif arzunun Yazarı'dır. Deleuze ve Guattari'nin de belirttiği gibi, arzuya noksanlığı sokan Oedipus'tur ve "Oedipus'un emperyalizmi burada bir yokluk"(15), uydurma bir yokluk, sembolik bir yokluk, mitolojik bir yokluk üzerine kuruludur.

*

[9] Ataerkil dinlerin kadını bastırmasıyla ilgili değişik bir çalışma için bkz. Mary Daly, Tanrı ve Baba'nın Ötesinde: Bir Kadın Özgürlük Felsefesine Doğru (Beyond God and the Father: toward a Philosophy of Women's Liberation, Beacon Press, 1973.)

> Toplanın oğlanlar ve kızlar. Hikâye zamanı. Şimdi dinleyin: Bir zamanlar Antik Yunan'da Sofokles adında bir oyun yazarı vardı. Bu oyun yazarı *Kral Oedipus* (*Oedipus Rex*) adında bir oyun yazdı. Bundan 2000 yıl sonra buradan uzak bir diyarda, Viyana'da yaşayan Sigmund Freud adında Alman bir psikiyatrist vardı. Freud bu küçük hoş oyunu okudu ve aniden harikulade bir fikir geldi aklına. Kral Oedipus'a dayanan yeni bir cinsellik ve psikoloji kuramı yaratacaktı. Ve ona yıllara mal olmasına rağmen bunu yaptı. Ona "Oedipus Kompleksi"adını verdi. Peki sonunda ne oldu biliyor musunuz? Herkesi küçük bir Oedipus'a çevirdi. Ve o zamandan beri herkes alt üst hayatlar sürdü.

Belki de Oedipusla ilgili en ilginç şey, tutarlı bir temelinin olmayışı ve bütünüyle Gerçek'ten kopmuş olmasıdır. Oedipus kompleksi, mit ve temsil üzerine kurulmuş bir kuramdır. Bütün yerleşik kodları ve replikleriyle, ön provalı antik tiyatrodan gelir. Fakat en rahatsız edici olanı da şudur ki herkes ona inanmak durumundadır.

"Dönüşüm çalışması dikkate alındığında bile, kim rüyanın, trajedinin ve mitin, bilinçdışının oluşumu için yeterli olduğunu söyleyebilir?"(16) Nasıl küçük şirin bir oyundan, son derece iyi yapılandırılmış ruh kuramına ulaşılabilir? Oedipus kompleksinin yapısına sıkıca bağlanmış bütün o ana noktaların ve detayların Kral Oedipus'taki taslağı nerdedir? Temsil dünyasından psikolojik üretimsel değişmezlik dünyasına nasıl sıçrıyoruz? Ve daha da önemlisi sevgili Freud ve arkadaşlarının arzumuzu, aktif arzumuzu ezmesine ve göndergeselleştirmesine nasıl izin verdik? Oedipal yapıyla birlikte "bütün arzu-üretimi ezilir ve temsilin gereklerine tabi kılınır"(17). Oedipus bize nasıl yaşayacağımızı anlatıyor. Peki, bundan yüzyıl sonra, zamanın birinde insanların küçük şirin bir oyuna göre şekillendirilmiş olduğuna kim inanır? Anti-Oedipus şimdiden bir bilim kurgu gibi okunmaya başladı.

Freud hiçbir zaman üretimle ilgilenmedi. Onun tek istediği, aynı eski senaryoyu, aynı eski sahnede yeniden-üretmekti. Ve hayatın her alanında aynı yapıyı üretecek türden psikolojik üretimsel değişmezliği Oedipus'da buldu. Bu şekilde, her zaman bir Noksanlık ve Baba olacaktı. "Freud, sanki bu yabanıl üretim ve patlayıcı arzu dünyasından kaçıp, burada, Antik Yunan tiyatrosu sayesinde bir klasik olmuş küçük bir düzeni ne pahasına olursa olsun yeniden canlandırmak istiyor gibidir"(18). Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde belirttiği gibi:

> Şunu unutmamalıyız ki Oedipus kompleksinin keşfi ile ebeveyn otoritesinin kaybıyla ilgili hukuki düzenleme aynı döneme denk gelir (Fransa'da bu 1889 ve 1898 yasalarıyla düzenlenmişti). Freud'un, Dora'nın arzusunun doğasını ortaya

> çıkarıp kelimelere dökülmesini mümkün kıldığı vakitler, diğer sosyal sektörlerde bu tekdir edilesi yakınlıkları bozmak için hazırlıklar yapılıyordu: Bir taraftan baba, zorunlu sevginin bir nesnesine yüceltilmişti, fakat diğer taraftan da, eğer sevilen biriyse, aynı zamanda hukukun gözünde düşkün sayılırdı.(19)

Ve geriye şu soru kalır: Neden kadınlar bu paranoyanın kurbanı olsun? Neden kadınların arzu-üretimi göndergeselleştirilsin ve bastırılsın? Belki de cevap çok basittir. Belki de Guattari'nin de dediği gibi, Freud açıkça "kadını küçümsedi". Fakat her halükarda bizim için önemli olan, şunu farketmemizdir: Freud'da bulduğumuz şey temsilden ve mitten başka bir şey değildir –sembolik bir düzen ve bir parça kastrasyon, penis kıskançlığı, Oedipus ve fallus; bunlar sembolik bir kurgudan başka bir şey değildir. Örneğin, fallus -eğer (Tanrı gibi) bir kurmaca değilse, bir temsil, hiçbir şekilde sahip olmadığı bir çeşit güçle donatılmış hayali bir kurgu değilse nedir? Fallus penis değildir; hayatın her alanında kendini yeniden üreten, aynı telden çalan sembolik üretimsel bir değişmezdir.

> Freudyen doktrinde fallus bir fantezi değildir- eğer fallustan anlaşılan şey böylesi hayali bir etki ise. Ne de öylesi bir nesnedir (yarı içsel, iyi, kötü vb.), ta ki bu terim ilişkideki gerçekliği vurgulamaya yönelene kadar. Hatta simgelediğinden daha az organdır, penis ya da klitoristir. Ve Freud'un referansını, Antik dönemi temsil eden simulakr-dan alması tesadüf değildir.(20)

Fallus bir baskı nesnesinden önce despotik bir gösteren ya da Göndergedir. Aslında fallus, sembolik düzey fiili arzuya dönüştüğü anda "güçlü" ve hiyer(arşik) hal alır.

Bu yüzden Oedipus'u, fallusu, penis kıskançlığını, kastrasyonu vb. kabul etmiyoruz. Ne erkek ne de kadın olarak bunlardan yoksunuz. Bütün bu sembolik ve dilbilimsel kurguların arkasında yatanın ne olduğunu çok iyi biliyoruz. Freud'u güverteden çapayı atarken yakaladık; yani arzu-üretimini yerli-yurtlulaştırırken ve bir yerde kalmaya zorlarken... Ve Oedipus'u, betimleyici ya da başka türlü, hiçbir şekilde evrensel bir Gönderge olarak kabul etmiyoruz.

> Her aile düzeni kendi tikel bağlamına bağlı olarak tamamen farklıdır. Almanya'nın endüstriyel bir kasabasında bulduğunuz baba otoritesiyle ilişki-nin aynısını Abidjan'da bir gecekondu bölge-sinde bulamazsınız. Ne de aynı Oedipus kom-pleksini ya da aynı homoseksüelliği. Böyle aşikâr bir şey söylemek zorunda olmak aptalca bir şey, ama yine de bu çeşit gizil maksadı olan varsayımlarla karşı-laşmaya devam ediyoruz: zihnin ya da libidonun

> *evrensel* yapısı *diye bir şey* yoktur. (İtalikler Guattari'ye ait) (21)

Aklın evrensel yapısı iddiası, hayatı, zorunlu bir giriş ve zorunlu bir sonucu olan bir hikayede olduğu gibi matematiksel, hesaplanabilir ve basit hale getirmek isteyen reaktif arzudan kaynaklanır. Bununla birlikte insanlar arasındaki ilişki bundan daha zengindir. İnsan çeşidi kadar ilişki çeşidi vardır. Hatta Oedipal ilişkilerin varlığını bile reddetmeyiz. Fakat Oedipus öncelikli değildir; o bütün ilişkiler için evrensel Gönderge değildir.

Kadın hiçbir zaman Babanın penisini arzulamadı, çünkü hiçbir zaman ondan yoksun değildi- kadında noksan olan hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte kadının bir insan olarak (dilbilimsel ya da sembolik bir kategori olarak değil) daima arzuladığı şey, hayatını fallus-merkezci hiyer(arşi)ye bağlayan evrensel üretimsel Göndergenin ortadan kalkmasıdır.

> Arzu ihtiyaçlardan beslenmez, aksine ihtiyaçlar arzudan türetilir: arzunun ürettiği gerçeklikte ortaya çıkan ters tepmelerdir.(22)

Bu Batı felsefe geleneğinden birçoğunun anlayamadığı fakat kapitalizmin hep çok iyi anladığı bir şeydir.

Reklâmcılar her zaman nasıl mit yaratacaklarını, insanları bu mitlere nasıl bağımlı kılacaklarını ve insanlara nasıl bir şeylerden yoksun olduklarını ve elbette bir şeyleri arzuladıklarını hissettireceklerini bildiler. Aslında onlar her zaman arzunun üretken olduğunu biliyorlardı. Bu yüzden hayatları düzenlemede bu kadar başarılı oldular. Kısacası reklamcılar her zaman "noksanlığın arzunun bir yan-etkisi olduğunu" ve bunun "doğal ve sosyal olan bir geçek dahilinde öne sürüldüğünü, dağıtıldığını ve kofullaştırıldığını" biliyorlardı.(23) "Şimdi bayanlar, artık kocalarınız için yaka kiri yok" ve "Chanel No.5 parfüm kullanana kadar gerçek bir kadın değilsiniz". Böylece reaktif arzu "bir şeylerden yoksun olmaya dair duyulan aşağılık korkusu"(24) halini alır. Fakat ya hiçbir şeyden yoksun değilseniz? Peki ya kadın, psikiyatristine penisi ne kıskandığını ne de ondan yoksun olduğunu hissettiğini söylerse? O zaman ne olur? Oedipus çöker ve psikanalistin fallusu kuruyup büzüşür. Tanrım bize yardım et. "Ne de olsa kadının daima pasif olduğunu düşündük".

Bu görüşe karşı çıkışın en gözde örneğini Bette Gordon'un *Variety* filmindeki başrol oyuncusu Christine'de buluruz. Christine, dünyanın pornografik temsilini tersine çevirir: "kadınları" gözlemleyen erkekleri gözlemleyen "davetsiz bir misafir" olur. Christine bir porno dükkânına girer ve oradaki mevcudiyetiyle kadının pornografik temsilindeki gerçeklik biçimini yıkar. Olamaz, gerçek bir kadın! Ve erkekler yavaşça dergileri raflarına geri koyarlar.

Christine, böylece yerleşik düzeni, psikanalistin ofisine ses kayıt cihazı getiren birisinin yaptığı şekilde bozmuş olur[10]. Christine, göndergeselleştirmeyi ve temsile dayanmayı reddeder: O, arzunun kendisi adına üretilmesine izin vermez; bunun yerine kendi arzusunu kendisi üretir. Bette Gordon'un bizi bilgilendirdiği gibi:

> Christine'ın filmde hiçbir şekilde seks yaparken görüntüsü yoktur. O konuşarak ve dikizleyerek [çalıştığı porno tiyatrosunun patronlarından birini] seks yapar. Önce ekranda gördüğünü anlatır daha sonra *kendi arzusu tarafından kurgulanan ve görmek istediği şeyi tarif ederek devam eder*... Erkekleri susturan fantezilerinden konuşur: Erkekler onun arzusunun ifade ediliyor olmasına katlanamazlar (İtalikler bana ait).(25)

Ve tabii ki, arzusunun aktif olmasına da katlanamazlar. Onlar kadın hakkında konuşmak istemekte, kadını söylemsel pratiğin bir nesnesi haline getirmek istemektedirler; onun konuşmasına izin vermeyi değil. Fakat Christine daha fazlasını biliyor, o kodları nasıl parçalayacağını biliyor. Oedipus'u nasıl yok edeceğini biliyor. Christine aktif ve üretkendir ve hiçbir şeyden yoksun değildir- bir şeyden yoksunsa, bu yoksunluktur-, bir dünya yaratmaktadır. Erkek arkadaşının, Christine'in fantezilerinden tepesi atmıştır ve içerisinde Oedipus gizlenmiş, pusuya yatmıştır. Son olarak Christine kadının arzu akışlarını özgürleştiren bir devrimci, bir isyankârdır; çünkü aktif arzu her zaman devrimcidir.

> Arzu, anne ile yatma arzusu [ya da babayla] olduğu için değil, devrimci olduğu için toplumu tehdit eder. Fakat bu arzunun bütünüyle cinsellik dışında bir şey olduğu anlamına gelmez; cinsellik ve aşk Oedipus'un yatak odasında yaşamaz; bunun yerine, ağzına kadar açık alanlar düşler ve kendilerinin yerleşik bir düzen içine hapsedilmesine izin vermeyen garip akışların dolaşmasına neden olurlar. Arzu devrim istemez çünkü zaten - (istemsizcesine) istediğini istemek yoluyla- kendinde devrimcidir.(26)

Arzu için önceden belirlenmiş bir rejim yoktur: Evet, o açık alanları düşler ve yalnızca bu açık alanlarda özgürdür. Ne zaman ki arzu, yerli-yurtlulaştırılır ve sınırları çizilir, o zaman arzu Freud ve onun kadının arzusunu yerli-yurtlulaştırması örneğinde olduğu gibi baskıcı-zalimane olur. Kadın arzusunun hapishanesi fallus-merkezci hiyer(arşik) ailedir ve bu arzunun

---

[10] Jean-Jacques Abrahams psikanalistinin ofisine bir ses kayıt cihazı getirdiği için akıl hastanesine yatırılmıştır. Yani sosyal düzeni bozduğu için. Abrahams'ın ilginç bir yazısı için bkz. Semiotext(e), "Şizo-kültür" sayısı. Yazının başlığı *Fuck the Talkies*'tir. s. 178-188.

özgürlüğü, başka kadın ya da erkeklerle kurulan rizomatik ve yatay ilişkinin varlığında bulunur. Kadının özgürlüğünde ima olunan şey insanlığın özgürlüğüdür- onsuz faşist-olmayan ya da an(arşik) bir yaşam biçimi olasılığı sıfırdır.

*

Peki nasıl başlamalıyız? Fallus-merkezciliğin vahşetini nasıl vahşi-olmayan an(arşik) ilişkilere dönüştürürüz? Biz burada derdimiz herhangi bir hiyer(arşik) düzen yerine başka bir hiyer(arşik) düzen koymak değil. Yani ilgilendiğimiz şey ataerkillikten anaerkilliğe gitmek değil- geçici olarak bile olsa: Marx'ın "geçici" proletarya diktatörlüğü belleklerimizde canlılığını koruyor.

> Kadın hareketi, diğer hiyer(arşik) gruplarla çatışma içinde olan, merkezi otorite tarafından yönetilen bir gruptan *daha fazlasıdır*. Eğer kadın hareketi bundan ibaret olsaydı, her şeyi saran ataerkil "aile" içinde sadece bir alt grup olurdu. Bizim burada üzerinde durduğumuz şey, insan ırkının yarısının cinsel tanımlamayla insanlıktan dışlanmış oluşudur (İtalikler Daly'e ait). (27)

Bu yüzden amacımız, kelimelerden ziyade, eylemlerle, an(arşik) tutumlarımızla yeni tanımlamalar yaratmak. Gösterene *a priori* olan bir gerçeklik olduğunu kabul etmiyoruz: Kelimeler ve de özellikle bazı kelimeler yerleşik bir göstergebilimsel düzenin içindeki öğelerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla diğer birçok feminist gibi burada tekrarlıyoruz; "ebedi dişi özü" diye bir şey yoktur.(28) Bizler ilk anti-metafizikçilerdeniz.

> "Kadın" ve "dişi beden" terimleri... sabit herhangi bir sabit anlamı olmayan... özgürce salınan göstereenlerdir.(29)

Özlere, nihai gerçekliğe, Hakikat'e ya da dilin tanrısallığına inanmıyoruz (Gösterenin despotik doğasının farkındayız). Derrida gibi bildirme eklerinin diktatörlüğünün farkındayız: Kadın... pasiflik, noksanlık, yokluk, oyuk vb. değil... dir. Kadın oluş"tur", kadın süreç"tir", kadın hareket"tir"... Bildirme ekleri daima despotiktir; varsayımı akışlardan ve hareketten çok özlerdir, durumlardır. İnsanlar basitçe "şu" ya da "bu" değildirler; insan ilişkileri Oedipus ya da herhangi başka bir faşistik yapıdan bağımsız olarak tek boyutlu değildir. Hiyer(arşik) ayrım çizgisinin bir tarafında ya da diğer tarafında yaşanmış bir hayat zenginlikten yoksun bir hayattır. Mary Daly'nin dediği gibi ancak sömürgeleştirmekten vazgeçtiğimiz ve insan ilişkilerinin sınırında yaşadığımız zaman başkaldırabiliriz.

> Gerçek sınırda yaşam [Daly'e göre] göstermelik meşgul olmaların ve çabaların tümüyle reddidir ve dolayısıyla gerçekten tehlikelidir.(30)

Devlet ve diğer baskıcı kurumlar, Marksistler, fanatikler vb. tarafından değil, herhangi bir hiyer(arşiye) uymayı reddeden insan tarafından tehdit edilirler. Devleti ve diğer yerleşik düzenleri politik olarak en çok tehdit eden eylem, başka bir hiyer(arşik) yapı kurmayı reddeden eylemdir, kendisinin *kodlanmasına* izin vermeyen eylemdir.

"Erkekleri hadım etmek istediğini söyle bize" diyorlar. "İstediğini yap, fakat seni görmemize izin ver, silahlarını göster bize, nerede durduğunu görmek istiyoruz".

Peki ya belli "bir" konumumuz yoksa... ya hiyer(arşik) ayrım çizgisinin bu ya da öbür tarafında konumlandırılmamıza izin vermiyorsak? O zaman ne olacak? Yerleşik düzen titremeye başlar.

İşte bu yüzden çalışmanın başında ben-öteki, özne-nesne ayrımlarına dayalı ilişki modellerini kabul etmediğimizi söylemiştik. Ve ayrıca Freud'a ve onun baskıcı-zalim üretimsel makinesine (Oedipus) böyle şiddetli bir şekilde saldırmamızın nedeni de budur.

Yukarıda önerdiğimiz türden bir an(arşik) ilişki örneği bulabilmek için bilim kurgu kitaplarına (bilim kurgu kitaplarına karşı bir şey söylemiyoruz) bakmak zorunda olmamız üzücüdür. Şu an Ursula K. LeGuin'in *Mülksüzler*'ini (*The Dispossed*) anımsamaktayız. Bunun gelecekte olma olasılığı- kadınların (ve diğer bireylerin) baskı altına alınmadığı an(arşik) bir dünya- çok mu az? Ya da bu kadar uzak olmak zorunda mı?

Sartre'a göre cehennem diğer insanlardı. Çünkü o, bütün insan ilişkilerini güç ve hiyer(arşi) bağlamında görüyordu. Elbette aynı şey Freud için de geçerlidir. Freud, o eski aile ağacını korumakla ilgileniyordu: köke (Oedipus, Baba, Fallus) bağımlı bütün o dallar (kızlar ve erkekler).

Biz bir alternatif olarak *rizomu* öneriyoruz: hiçbiri hiyer(arşik) olmayan yatay bağlantı çizgileri ve ilişkiler. İnsanların yalnızca dikey ya da güç bağlamında ilişkileri olabileceğine inanmak için hiçbir neden yok. Bu "merkeziyetçi" Batı geleneğinin bir başka mitidir. Eğer bir şeyin merkezi yoksa, emin olun ki daima arka fonda -şu ya da bu biçimde- o şeyi evrensel bir yapının içine katmayı bekleyen, hazır bir Oedipus vardır. "Her şeyin kendi alanı olmalıdır. Eğer kendi kendine oraya sığamazsa, biz sığdırırız". Kadınlar falan filan "olmalıdır" ve erkekler falan filan "olmalıdır".

Sonuç olarak, bizim buradaki derdimiz süreçlerledir, oluşlarla, hareketlerledir; hareketsizlikle, yapıyla, kodla ya da Varlıkla değil. Gördüğünüz gibi Oedipal yapının üretimsel değişmezliği ve bunun kadınlar ve diğer bireyler üzerine dayattığı arzu yapısı, psikanaliz ve psikanalistler Oedipus'un temsilcileri tarafından uygulanan şiddetin nedenidir.

Naomi Goldenberg'in söylediği gibi, Oedipus bir "hapishanedir".(31) Kadın'ın –ya da Erkek'in- özü olmadığı gibi aklın, ilişkilerin, cinselliğin vb. evrensel bir yapısı yoktur. Son olarak birlikte şunu söyleyebiliriz: Biz oluşuz... Kadın... Erkek... Hayvan... hepsi.

(*) Bu yazı, Rolando Perez'in -yakında Versus Kitap tarafından yayımlanacak olan- *An(arşi) ve Şizoanaliz* kitabındaki Beşinci Yayla bölümüdür.

Kaynakça:

1. Jean Baker Miller, M.D., ed. *Psychoanalysis and Women* , " 'Penis Envy' in Women," Clara Thompson (N.Y.: Penguin Books , 1973), s. 51.
2. Plato, *The Republic*, çev. Francis McDonald Conford (N.Y.: Oxford University Press,1941), s. 272-273.
3. Carol C. Gould, Marx W. Wartofsky, *Women and Philosophy:Toward a Theory of Liberation*, "Theories of Sex Difference," Caroline Whitbeck (N.Y: G.P. Putnam's Sons, 1976), s. 55.
4. Arlstotle, *The Generation of Animals*, çev. A.L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1961), s. 103.
5. Jean Paul Sartre, "Doing and Having," *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (N.Y.: Washington Square Press,1956), s. 782.
6. *Age..*, s. 781.
7. Sigmund Freud, "Feminity," *New Intoductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, çev. James Strachey, Vol. XXII (London : The Hogart Press,1964), s. 114.
8. *Age..*, s. 113.
9. Robin Morgan, "The New Physics of Meta-politics," *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics, and Global Politics* (N.Y. Anchor Press/Doubleday,1982), s. 289.
10. *Sub/Stance* #44/45 on Gilles Deleuze, "Woman in Limbo: Deleuze and his Br(others)," Alice Jardine (Wisconsin:University of Wisconsin Press,1985), s. 54. Bu Deleuze ve Guattari'nin *"Anti-Oedipus, Mille Plateaux"a* (çev. Alice Jardine) yazdığı devamdan alıntıdır. Sonraki metne Brian Massumi çevirisiyle University of Minnesota Press'ten ulaşılabilir.
11. *Age..*, s. 317.
12. Nancy Chodorow, "Freud: Ideology and Evidence," *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (California: University of California Press,1978), s. 156.
13. Judith Van Herik, "Fulfillment and Feminity," *Freud on Feminity and Faith* (Berkeley: U. Of California Press,1982), s. 134.
14. Kathy Acker, *Blood and Guts in High School, Plus Two* (London: Pan Books,1984),s.
15. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 58.
16. *Age..*, s. 54.
17. *Age..*
18. *Age..*
19. Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol. I: An Introduction*, çev. Robert Hurley (N.Y.: Vintage Books, 1980), s. 130.
20. Jacques Lacan (ve Ecole freudienne), "The Meaning of the Phallus," *Feminine Sexuality*, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, çev. Jacqueline Rose (N.Y.: W.W. Norton, 1985), s. 79.
21. Félix Guattari, "Molecular Revolution and Class Struggle," *Molecular Revolution: Psychiatry and Poiitics* , çev. Rosemary Sheed, David Cooper'ın girişiyle (N.Y.: Penguln Books, 1984), s. 258.
22. *Anti-Oedipus, op.cit.*, s. 27.
23. *Age..*
24. *Age..*
25. Carole S. Vance, ed., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, "Variety: The Pleasure of Looking," Bette Gordon (Boston: Routledge&Kegan Paul, 1985). Bu, 1982'de Barnard College'da düzenlenen tartışmalı "Scholar and Feminist IX" Konferansında sunulan metinlerin bir derlemesidir.
26. *Age..*, s. 166.

27. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, (Boston: Beacon Press, 1973), s. 35.Kaja Silverman, l"Histoire d'O: The Construction of a Female Subject," *Pleasure and Danger* içinde. Bu çalışma, özellikle yerli-yurtlulaşma ve temsil sorunu eleştirlsi bakımından *"The Story of* O"nun harlka bir şlzoanalltlk okuması. Mükemmell s. 323.

28. Kaja Silverman, l"Histoire d'O: The Construction of a Female Subject," *Pleasure and Danger* içinde. Bu çalışma, özellikle yerli-yurtlulaşma ve temsil sorunu eleştirisi bakımından *"The Story of* O"nun harika bir şizoanalitik okuması. Mükemmel! s. 323.

29. *Age*..

30. Mary Daly, *Beyond God the Father*, s. 55.

31. Naoml Goldenberg, "Oedipal Prisons", *Changing of the Gods*, (Boston: Beacon Press, 1979), s.26-36.

Kadın-Oluş

Félix Guattari

Çev.: Emre Koyuncu

Küresel sosyal alanda eşcinsellikler, Renée Nelli'nin de belirttiği üzere, bir bakıma kendi ibadet alanlarında yaptıkları ayinleri, üyeliğe kabul törenleri ve aşk mitleri olan bir akım gibi işlemektedir.[1] Arcadia gibi az çok korporatist olan gruplaşmaların müdahalesine rağmen, eşcinsellik egemen cinselliğin değer ve etkileşim sistemlerine bağlı olmaya devam etmektedir. Heteroseksüel norma bağımlılığı, psikanalizin hüküm sürdüğü "saygın" çevrelerde (özellikle işadamları, yazar ve show-biz çalışanları vb.) hâlâ canlı olan bir sır politikasında, baskılama ve utanç duygusuyla beslenen bir saklılıkta kendini göstermektedir. İkinci dereceden bir norm tatbik edilmektedir, bu norm ahlaki değil bilimseldir. Eşcinsellik artık ahlaki bir mesele değil, sapkınlık meselesidir. Psikanaliz, gelişimsel bir gecikme, pre-genital dönemde sabitlenme (fiksasyon) savlarıyla eşcinselliği bir hastalık olarak belirlemektedir.

Daha küçük ve daha öncü olan diğer düzeyde de militan eşcinsellik kuruludur, FHAR gibi. Eşcinsellik, heteroseksüel güçle kendi alanında yüzleşir. Heteroseksüelliğin artık kendi hesabını vermesi gerekir; problemin zemini kaydırılmış, fallosantrik güç sorgulanmaya meyil edilmiştir; prensipte, feminist ve eşcinsellerin eylemlerinde bir ortaklık böylece mümkün hale gelir.

Fakat, belki de bu ikisinden farklı üçüncü bir düzeyi ayırt etmeliyiz; kategorilerin, gruplaşmaların ve "özel durumların" aynı şekilde farklılaşmadığı, çeşitler arasında kesin zıtlıkların reddedildiği, ve hatta bunun aksine eşcinseller, travestiler, uyuşturucu bağımlıları, sadomazoşistler ve fahişeler arasında; kadınlar, erkekler, çocuklar, gençler arasında; psikotik, sanatçı ve devrimciler arasında, şöyle ifade edelim, şayet bu düzlemde sadece azınlıkların olabileceği kabul edilirse bütün cinsel azınlıklar arasında,

---

[1] Renée Nelli, Les Troubadors. (Paris: Desdée de Brouwer, 1960-66).

benzerliklere bakılan daha moleküler bir üçüncü düzey. Böylece, örneğin şu iki ifade aynı anda söylenebilir hale gelir 1) bütün cinsellik formları, bütün cinsel faaliyet biçimleri temel olarak bu personolojik homo-hetero ayrımı alanındadır; 2) fakat, bunlar eşcinselliğe ve feminen oluş diye adlandırılabilecek bir duruma daha yakındırlar.

Sosyal beden düzeyinde, libido iki karşıtlık sistemine kapılır: sınıf ve cinsiyet. Bu skala içinde kişinin erkek ve fallosantrik olması beklenmektedir, bütün değerlerin ikili karşıtlıklara dönüştürülmesi beklenmektedir- güçlü/zayıf, zengin/fakir, kullanışlı/kullanışsız, temiz/kirli vb.

Bunun aksine, cinsel beden düzeyinde, libido bir kadın-oluş içerisindedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, kadın-oluş diğer oluş çeşitleri için (örneğin Schumann'daki çocuk-oluş, Kafka'daki hayvan-oluş, Novalis'teki bitki-oluş, Beckett'teki mineral-oluş) için bir referans noktası ve nihai olarak bir ekran halini alır. Kadın-oluş, diğer cinsel oluşlar karşısında bu aracılık rolünü üstlenebilmektedir, çünkü fallik gücün ikiliğinden tamamen arındırılmış değildir. Bazen eşcinselliği anlamak için, "kadın gibi" bir şey olduğunu söylenir. Ve bir grup eşcinsel de bizzat bu normalleştirici oyuna katılırlar. Feminen/pasif, maskulen/aktif eşleşmeleri, güç tarafından arzunun yoğunluklarını konumlandırmak, lokalize etmek, sabitlemek üzere zorunlu kılınmış bir referans noktası olarak kullanılmaktadır.

Bu dışlayıcı ikili kutbun dışında kurtuluş yoktur; ya da bu, anlamsız olana, hapishaneye, akıl hastanesine ve psikanalize tıkılmak anlamına gelir. Sapma ve marjinalliğin çeşitli biçimleri bu çalışmaya güvenlik supapları olarak kodlanmıştır. Kadınlar, kısacası, cinsel beden-oluşun tek resmi vekilleridir. Bütün güç formasyonlarında mevcut fallik işlenimlerden kendini koparan bir erkek, muhtelif şekillerde böylesi bir kadın-oluşa girecektir. Üstelik, ancak bu şartla, hayvan, kozmos, harf, renk ya da müzik-oluş gerçekleşebilir.

Eşcinsellik, doğal olarak bir kadın-oluştan ayrı tutulamaz- Oedipal-olmayan ya da personolojik olmayan eşcinsellik bile. Aynı şey çocuk cinselliği, psikotik cinsellik, şiirsel cinsellik (örneğin Allen Ginsberg'in çalışmasındaki temel bir şiirsel mutasyon ile cinsel bir mutasyonun çakışması) için de geçerlidir. Daha genel bir şekilde söylemek gerekirse, libidonun bütün muhtelif düzenlenmeleri, kadın-oluş içerisindeki bir bedene direkt olarak bağlanmak durumundadır, çevre baskısından bir kaçış rotası, cinsel oluşun minimumuna bir erişim olanağı ve kurulu düzen karşısında bir cankurtaran simidi olarak. Bu son noktayı vurgulamak istiyorum, çünkü kadın-oluş içerisindeki bir beden, bir çift ya da aile içinde mevcut olan kadın kategorisine ait bir şey olarak düşünülmemelidir. Böyle bir kategori ancak kendisini tanımlayan özel

sosyal alanlarda varolabilir. Bizatihi kadın diye bir şey yoktur, annelik kutbu ya da ebedi bir feminenlik yoktur... Erkek/kadın karşıtlığı, sınıf ve kast uyuşmazlıkları araya girmeden evvel sosyal düzen için bir dayanak olarak hizmet eder. Aksine, normları tahrip eden her şey, kurulu düzenden ayrılan her şey, eşcinselliğe, hayvan-oluşa ya da bir kadın-oluşa ilişkindir. Semiyotikleştirmedeki her kırılma örtük olarak cinselleşmede bir kırılmaya işaret eder. Bu yüzden bence, hangi yazarların eşcinsel olduğunu sormamalıyız, daha ziyade kendisi heteroseksüel olsa dahi büyük bir yazarda eşcinsel olan şeyin ne olduğuyla ilgilenmeliyiz.

Kadın veya eşcinsel gibi "büyük" kavramların yok edilmesinin önemli olduğunu düşünüyorum... Hiçbir şey bu kadar basit değil. Şeyler siyah-beyaz, erkek-kadın kategorilerine indirgendiği zaman, onları kendine tâbi kılan ikiye-indirgemeci bir işlem, gizli bir amaç sözkonusudur. Mesela, aşkı tek bir anlam çerçevesinde değerlendiremezsiniz. Proust'ta aşk hiçbir zaman özellikle eşcinsel değildir. Her zaman şizoid bir bileşeni vardır, bir bitki-oluş, bir kadın-oluş ya da bir müzik-oluş.

Hesaba gelmez tahribi olan bir diğer aşırı şişirilmiş kavram, orgazmdır. Egemen cinsel ahlak, kadın orgazmını, fallik gücün simetrik bir ifadesi ve bu güce bir itaat olarak, erkeğin orgazmıyla histeriğimsi bir şekilde özdeşleştirmeyi gerekli kılar. Kadın, orgazmını erkeğe *borçludur*. Kadın, erkeği "reddetmesiyle", bir suç üstlenir. Birçok aptal dram bu tema üzerine kurulmuştur. Bu noktada psikanalist ve seksologların pek manalı tavırları da bir fayda sunmuyor. Aslında, şu veya bu sebeple erkek partnerlerine karşı buz gibi olan bir kadının mastürbasyonla veya bir kadınla cinsel ilişkide bulunarak kolaylıkla orgazm olması oldukça sık bir durumdur. Fakat durum her şeyiyle açıkta olsa skandal çok daha feci olurdu. Son olarak fahişe hareketi örneğini ele alalım. Herkes, ya da neredeyse herkes, ilkin " Hurra, fahişeler başkaldırmakta haklılar. Ama bir saniye, iyiyi kötüden ayırmanız gerekir. Fahişeler tamam, ama pezevenkler, kimse onları dinlemek istemiyor" diye haykırıyor. Ve böylece, fahişelere kendilerini savunmaları gerektiği, kendilerinin sömürüldüğü vb. ifade ediliyor. Bütün bunlar saçmalık. Herhangi bir şeyi açıklamadan evvel, öncelikle bir fahişe ile bir pezevengin arasında nelerin işlediğini anlamaya çalışmak gerekir. Burada bir fahişe-pezevenk-para üçgeni sözkonusu. Ama aynı zamanda bu üçgenin her bir kutbunda, 'John' ve polis gibi çeşitli karakterler tarafından da ortaya konulan oldukça karmaşık bir arzu mikropolitikası sözkonusu. Fahişelerin muhakkak ki bu sorular hakkında bize öğretecek birçok ilginç şeyi var. Onlara zulmetmek yerine, araştırma laboratuarlarında yapıldığı gibi maddi destekte bulunmak daha iyi olurdu. Kişisel olarak, fahişeliğin mikropolitikasını çalışmakla, evlilik

ve aileye ilişkin mikropolitik alanlarda yeni ışıklar yanacağını düşünüyorum– karı ve koca, ebeveyn ve çocuklar ve nihai olarak psikanalist ve hastası arasındaki para ilişkilerine dair. (Anarşistlerin bu konu hakkında yüzyıl dönümünde yazdıkları şeyleri de hatırlamalıyız.)

(*) Bkz. Guattari, Félix. *Soft Subversions*. Ed. Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 1996, 40-45.

Tutuklu: Félix Guattari ve *Grande Encyclopédie des Homosexualités*[1]

Gary Genosko

Çev.: Umut Şah

Giriş

Mart 1973'te, CERFI'nin - Centre d'Etudes, de Recherches et de Formation Institutionnelles – yayın organı olan *Recherches* dergisi, 'Trois milliards de pervers: Grande Encyclopédie des Homosexualités' ismiyle Fransa'daki eşcinsellik hakkında özel bir sayı (#12) yayımladı. Bu sayının direktörü, son dönem Fransız aktivist-entelektüeli olan Félix Guattari'ydi. Guattari'nin yazılarına aşina olanların bildiği gibi, onun bu özel sayı için yazdığı 'Liminaire' ['Giriş'] birçok yerde tekrar tekrar basıldı ve *The Guattari Reader*'da – birtakım eklemelerle- İngilizce'ye çevrildi. (1) Derginin bu sayısının yayımlanmasının ardından yaşanan olaylar birçok kişi tarafından bilinmektedir ve bir dipnotta şöyle özetlenmiştir: 'Mart sayısı... toplatılmıştır ve Félix Guattari, yayın direktörü olarak, kamu ahlakına aykırı hareket ettiği için 600 frank para cezasına çarptırılmıştır. 12. sayının... "detaylı bir ahlak bozukluğu ve cinsel sapkınlık gösterisi" ve "sapkın bir azınlığa dair şehvani bir sunuş" yaptığı hükmüne varılmıştır. 12. sayının tüm kopyaları hakkında yok etme emri verilmiştir'. (2)

Guattari okurları bu tür durumlardan haberdardır, fakat pek az sayıda kişi adı geçen sayının bir kopyasını gerçekten görmüştür. Bununla birlikte, 2002'de, grafiker Olivier Surel'in sözleriyle 'grafiksel olarak uyarlanmış' olan bir kopya, Fransız *Critical Secret* dergisinin web sayfasında yayımlandı. (3) Sayıya erişim için şifre gerekmektedir. Böylece, bu sayı bu güne kadar sansürlenegelmiştir, gösterilen gerekçe ise şudur: 'l'intrépidité séductive des 32 pages libératoires sous le titre générique Pédo-Philie fait ici l'objet, sans en juger moralement, d'une auto-censure décidée' ['Bu özgürleştirici 32 sayfa hakkında, baştan çıkarma hususundaki cüretkârlığı sebebiyle, Pedofili genel başlığı altında, ahlaki bir yargılama yapılmaksızın, kararlı bir oto-sansür sözkonusu olmuştur'.] (4)

George Stambolian ile bir röportajında, Guatttari şu açıklamayı yapar: 'O süreçte hakimleri şok eden şeyler arasında bu çalışmanın en orijinal

---

[1]Çn. *Büyük Eşcinsellikler Ansiklopedisi*

kısımlarından biri vardı- mastürbasyon tartışması. Bana kalırsa, eşcinsellik mevzusuna aşağı yukarı geleneksel bir şekilde değinen bir çalışma hiçbir sorun yaşamazdı. Şok edici olan belki de cinselliğin her yöne giden bir şekilde ifade edilmesiydi. Ve bir de görseller vardı- durumu iyice körükleyen onlardı'. (5) Gerek yasa zoruyla gerekse 'pedofili'ye karşı birleşmiş olan hukuki güçler ile uluslararası polisin gözetimindeki internette iş yapmanın külfeti nedeniyle, söz konusu sayı için, matürbasyondan pedofiliye birçok sebep gözetilerek, eleştirel içerik ya da bağlamından bağımsız olarak her koşulda sansür sözkonusu olagelmektedir.

Bu sayıya özgün katkıda bulunan kişilerin sayısı 35'i bulmaktadır. Bunlar içinde en çok tanınanların birçoğu vefat etmiştir - Guattari, Deleuze, Foucault, Sartre, Châtelet, Genet, Hocquenghem. Sayının yaratım süreci kısmen Anne Querrien tarafından nakledilmiş olsa da, birtakım şeyler hâlâ gizemini korumaktadır. 1972'de, Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR)'in bazı üyeleri CERFI'ye geçmiş ve Fransız hükümetinin fonlarına ya da zarif 'komisyonlar'ına yanaşmadan söz konusu sayıyı üretmişlerdir ve böylece: 'Avec eux le CERFI est devenue ce que nous avions désiré et craint depuis le début, un lieu de rassemblement des résistances, d'interconnexion des singularités' ['Onlarla birlikte CERFI, en başından beri olmasını istediğimiz ve olmasından korktuğumuz hale gelmiştir: direnişleri ve tekillikleri birbirine bağlayan bir toplanma yeri.'] (6) Querrien, sayının Guy Hocquenghem'in de yardım ettiği toparlanma safhasının altı ay sürdüğünü eklemektedir.

Three Billion Perverts, politikayı eğlenceyle, amatörlüğü profesyonel akademik tartışmayla, makaleye ait söylev biçimlerini günlükvari yazılarla birleştirmiştir, ve enfes şehvanilikte fotoğraflar (fotoğrafların çoğu fazla özenilmeden çekilen gündelik fotoğraflardır) ve çizimlerle (müstehcen ve gülünç) neşeli ve bazen de aptal, fakat dergiyi Tintine borçlu kılarcasına fevkalede serüvenlidir. Ama en ağır etki, Kuzey Afrika'daki Fransız koloniciliğinin cinsel boyutlarının gözler önüne serilmesiyle gelir. Eğer gerçekten de bu sayının değişik kısımlarıyla ya da birtakım öznel konumlarıyla ele aldığı bir 'sorun' varsa bu, birçok makalede bahsi geçmekte olan ve birtakım sunuşlarda bu yayında gözler önüne serilen ırkçı ve faşist arzu makinalarla mücadele içerisindeki özneler olarak yer alan Araplara ilişkindir.

Bu makale dolayısıyla bir tarih dersi değil, değişen bir sosyal ekoloji içinde özgül bir durumdaki Fransız eşcinsel arzusu içinde yer alan Arap figürünün statüsüne ilişkin problemin geçerliliğini sürdürdüğü ölçüde *Three Billion Perverts*'in titiz bir okumasıdır. Bu sayıya katılan yazarlardan birinin de ifade ettiği gibi, 'Araplar üzerine, ama Araplar olmaksızın' yazmak ne demektir? Bu, sözkonusu 12. Sayı ile ilgili olduğu kadar, Deleuze'ün 'Letter to a Harsh

Critic'inin[2] de konusudur. Özellikle Michel Cressole'ün 'Us and the Arabs' ('Biz ve Araplar') için kaleme aldığı yazısı, Deleuze'ün bu sayıda yazdığı 'Sex-Pol en Acte' metninde 'tamamen Odipal' –'kızımdan bile daha Odipal'- şeklinde açıkça eleştirilmiştir. (7) Arap figürünün statüsü, bu sayının birtakım katılımcılarının Fransız şehirlerindeki göçmen mahallelerinde dolaşırkenki ve Fas ve Cezayir'e yaptıkları seks seyahatlerindeki mastürbatif fantezilerini ve saha raporlarını dışarıda bırakmadan bu sayıda eleştirel bir düşünüş ve hararetli bir tartışmanın konusu haline getirilmektedir. Bu arzu sahası heterojen ve komplekstir, ve bu alana adımımızı attığımız anda, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında Fransa ile Kuzey Afrika arasındaki ilişkiler konusunda söylenmekle yetinilen yüzeysel doğruların ötesinde ilerlemeci politik ifadeler ortaya çıkmaktadır. 'Arap' kimdir sahi? Peki ya Arap/Berberi ayrımı? Fanon bu konuda ne söylerdi?

Politika oyunla da kaynaşmıştır, şunu belirtmek gerekiyor ki bu sayı bir oyun gibi sahnelenir, makul ölçülerde tuhaflaştırılmış ve acımasızca parodisi yapılmış haliyle biraz Snakes and Ladders[3] oyunu gibidir- elle çizilmiş baş kısmı bir türbanla bağlı ve bir sultan bıyığı takmış bir penis çizimi ('Sexe Arabe') için başka ne denebilir ki? Ya gökdelen HLM (habitation à loyer modéré – sosyal konut) şeklindeki penise ne demeli? Guattari'ye göre, *Three Billion Perverts* (Üç Milyar Sapkın), eşcinsel arzunun sosyal bilim ve medyanın aracılığı olmadan, bu temsili ve yorumsal çerçeveye dayanmadan sesini duyurmasını sağlamıştır– Fransa'nın Kinsey'i olmuştur. Bu bağlamda, bu sayıdaki dolaysızlık ve özgürlük mahkemece bir hakaret olarak addedilir, canlılığı itibariyle pornografik ve hatta akademik olarak bayağı bulunur.

Tanık Sandalyesinde

Guattari'nin 17. Sulh Hukuk Mahkemesi'ndeki savunmasının bazı detaylarını yeniden incelemek yerinde olacaktır. 1973'te, sosyal ve politik durum, genel itibariyle baskılanan azınlıklara 'söz hakkı verme' fırsatları ve bunun sonuçları meselesi etrafında dönüyordu. Guattari bu meseleyi reddetmekte, daha ziyade, iki-katmanlı bir yaklaşımla yeniden formüle etmekteydi: birincisi, sözde bir nesnellik (pseudo-objectivity) kisvesi altında birilerinin 'araştırma deneklerine' 'söz hakkı' vermesine ilişkin bu 'resmi ve dalavereci' versiyona karşı çıkmaktadır; ikincisi, bu özel sayıyı '[bu bilimsel ifadenin] bütünsel ve aslında nöbetvari bir uygulama için gerekli koşullarını yaratma'da kullanmak istiyordu. (8) Bu koşullar, üç anlamda merkezsizleşmiş bir bilimsellik gerektirmektedir: Kinsey usulü araştırma mantığına karşı çıkan; psikanalitik önyargıların (aynılık fiksasyonu) ötesinde; ve gelişen sosyal özgürlük hareketleri ile henüz bağlantı kurmamış olan klasik militanlığın izole

---

[2] Çn. 'Letter to a Harsh Critic', Deleuze'ün *Negotiations* kitabının ilk bölümünde yeralmaktadır. Deleuze'ün bu kitabı Türkçe'ye çevirilmiştir. Bkz. Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. Çev. İnci Uysal. Norgunk Yayıncılık, İstanbul: 2006.

[3] 'Snakes and Ladders', üzeri bölümlendirilmiş patikalar üzerinde oyuncuların zar atarak ilerledikleri ve üzerinde bulundukları bölmedeki yönergelere uyup denk gelirlerse buralardaki merdivenler ve yılanlarla ileriye veya geriye sürüklendikleri oyun.

koşullarının dışında. Gerçekten de, Guattari için militanlığın problemi, diğer ilerlemeci hareket ve akımlarla bağlantı kurmadaki yeteneksizliğinden ileri gelir. Bu süreç boyunca, CERFI'nin FHAR ve MLF'nin (Mouvement de libération des femmes) dışavurdukları arzuları ile birlikte giriştiği iyileştirme çalışmalarındaki kurumsal gaye buydu. Aynı mantıkla, bu Guattari'nin, gey aktivist figürüne olduğundan fazla değer verdiği anlamına da gelmiyordu: 'Aklıma gelmişken söyleyeyim, duymadık kalmasın: bir gey, tıpkı bir şizonun da taşımadığı gibi kendinde bir devrimcilik- modern zamanların devrimciliğini taşımaz' (9) Guattari, daha çok, eşcinsel aktivistin eşcinselliğin 'tümüyle normal cinsel hayatı ilgilendiren' bir duruma gelmesini sağlayacak bir cinsellik eleştirisi tesis edebilecek potansiyeline dikkat çekmektedir. Bu genişletilmiş varoluş alanında, 'eşcinsellik, böylece, sadece her birimizin hayatında yer alan bir unsur olmakla kalmayacak, aynı zamanda hiyerarşi ve bürokrasi gibi sayısız sosyal fenomenle de ilişkilenmiş olacaktır'. (10) Bir azınlığın etnografisi değil, birtakım olanakların peşinde koşturan ve birtakım temayüllerin sosyal alan boyunca kazıp çıkarıldığı tektip-olmayan bir varoluş. Guattari'ye göre, bu süreç içinde 'homo'seksüellik 'trans'seksüellik halini alacaktır: 'Bu bakış açısıyla, eşcinselliğin özgürlüğü için yapılan mücadele, sosyal özgürlük mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olacaktır.' (11) Bu noktada minör oluşun üç ilkesini tekrar hatırlamalıyız: i. Kazmak: eşelemek, yarmak, oyuklar açmak ve tanıdık olanın içinde neyin yabancı olduğunu bulmak ve bunu üstlenmek; ii. Burada mesele pornografik temsil değil, minöriter olan her şeyin politik olmasıdır. ('uygunsuzluk politiktir'), Guattari'nin belirttiği gibi *Recherches* 'sex shop'larla rekabet içinde değildi; iii. Ve söz söyleyen bir topluluk (bir kolektif, dayanışma). Guattari şöyle ifade etmektedir: 'Burada, yazar ve yapıt kavramlarından bir vazgeçme sözkonusudur. Örneğin, sorgu hâkimi bana, cevap vereceğimi umarak, bu ya da şu makaleyi kim yazdı diye sorduğunda, hiçbir cevap veremedim... Mizanpaj dahi kolektif bir şekilde yapılmıştı.' (12) Bireysel farklılaşmanın reddi dergiye dair birçok konuda sözkonusu olmuştur.

Muhakkak ki bunlar daha çok özet nitelikteki hususlar. Guattari'nin karşı karşıya kaldığı şey bir gün boyunca mahkemede bulunmak durumunda olmasıydı. Kafka'yı çalışmaya yönelik hayat boyu süren tutkusu, bir Joseph K. oluşta teste tâbi tutulmak üzereydi. Soruşturmanın 'gülünç kısmı', Guattari'nin Nisan 1973'te Montreal'deki (Kanada) bir konferanstan dönüşüyle birlikte başladı. Dairesine döndüğünde, konsültasyon bekleyen hastalarını merdivenlerde beklerken buldu ve dairesinin kapısı asma kilitle kapatılmıştı. R*ue de Condé* üzerindeki dairesi, *Recherches*'in 12. sayısı için verilen el koyma kararı ile bu emri yerine getiren bir düzine kadar polis tarafından darmadağın edilmişti. Guattari'nin de ifade ettiği gibi, bu sayı bütün bu süre boyunca, Paris ve çevresinde haftalardır kitapçılarda bulunmaktaydı: 'Bu yapılanlar için sorgu hâkimine itiraz ettiğimde, söylemeliyim ki o tamamen şaşırıp kaldı. Ben de o zaman bir hata yapıldığını ve davanın süresiz erteleneceğini düşündüm.' (13) Böyle bir süresiz erteleme önerilmedi. Yine de, *Dava*'dan bir beraat kararının engellenmesi gibi birtakım zorluklara, davanın sanığın mahkûm edilmesine giden bir yolda ilerlemesini önlemenin yol açtığını hatırlayabiliriz. Burada tam da Deleuze'ün 'disiplin

toplumlarından denetim toplumlarına' metnindeki bir kısımda betimlediği bir araf sözkonusudur: Guattari'nin mahkemesinin giremediği bir durmaksızın ertelenme hali. (14) Guattari bu vardiyada Kafka'nın hemen yanında yer almıştır, fakat disiplin toplumunda saplanıp kalmış bu 'şaşkın' hâkimi ikna etmeyi başaramamıştır. 600 frank para cezası da bu yüzden.

Bu Kafka makinasının diğer tarafı da [belki en az ilki kadar] 'ciddi'dir. Guattari'ye göre, mahkemedeki temsilin mantıkdışılığı kabul edilirse, bu sayı 'savunmasız'dı. Tabii ki, savunma avukatı bunu kabul etmeyecekti. Öncelikle, kolaylık sağlaması amacıyla bu toplu söz söylemenin sorumluluğu ona yüklendi:

> Kişileri, herhangi bir şeyden sorumlu tutmak ne anlama gelir?
>
> - Ben sorumluyum, *Recherches'i* temsil ediyorum.
> - Siz yasaları temsil ediyorsunuz.
> - Parlamento üyeleri, halkı temsil ediyorlar.
> - Cumhurbaşkanı: Fransa.
> - Üniversiteler: bilgi.
> - Eşcinseller: sapkınlık.
> - *Recherches,* resmi makam ve kurumların başvurduğu bütün bu kirli oyunlara bu tür temsillere bir son vermeyi ummaktadır. (15)

Mahkeme ve avukat için 'kolaylık', hiçbir sapmanın olmadığı, her şeyin önceden belirlendiği bir göstergeler sisteminin getirisi idi. İkinci olarak, sayı, içerik ve biçim açısından hem oldukça 'zengin' hem de 'sınıflandırılamaz' durumdaydı. Guattari, gençliğin cinsel yoksunluğunu, mastürbasyona dair birtakım örnekleri ırk ve etnik temanın iki açık ifadesinden ('Kuzey Afrika'dan gelen farklı göçmen grupların kendi eşcinsellik̇lerini yaşama biçimleri' ve de 'cinsel bağımlılık ilişkileri içerisinde bazen başvurulan ırkçı fanteziler') çeşitli alıntılar yaparak içerik konusunda bir ayrım yapmaz. (16) Yayının biçimi hiçbir 'yerleşik kategori'ye uymamaktadır (örneğin, belirli bir disipline ya da ulusal bir profesyonel kuruma bağlı değildi). Bazı eşcinsel ve heteroseksüellerin, 'ihtiyatlı davranmadan ve destekleyici belgeler sunmaksızın' tecrüberlerini direkt bir şekilde anlatmaları bu sayıyı tehlikeli kılmıştı. Şok, yorum için birtakım 'elekler'e başvurulmamasından ve yersiz-yurtsuzlaştırıcı bir semiosis ortamından kaynaklanmıştı.

Okuyucu.. Oyuna Başla

Bu oyunda altı oyuncu yer almakta: Arabe (Arap), Petit Garçon (Küçük Erkek Çocuk), Femme (Kadın), Enseignant (Öğretmen), Travesti, ve Pédé (Queer). Oyun tahtası, çapraşık ve ayrımlanmış bir penis boyunca *Start* ile *Finish* arasında 1'den 30'a kadar numaralandırılmıştır. Oyunun Kuralları, ileri ve geri hareketlere müsaade etmektedir. Örneğin, 1. bölmenin üzerine geldiyseniz - 'Les Arabes et Nous', ki bu bölme ilk makaleye karşılık gelmektedir –bu sizi 'Les Arabes et les Blancs' e, yani 'Sirotez un thé à la

menthe jusqu'à ce que vous avez tiré un 6' [6 atana kadar her seferinde nane çayından bir yudum al]'a yönlendirir. Ya da, kendinizi 16. bölmede bulursanız, o zaman 'L'autre côté des ténébres'e gidersiniz, yani 'Faites venir l'Arabe pour vous enculer et gardez-le vous dans le cul jusqu'à ce que l'un ou l'autre tiré un 5' [seni sikmesi için bir Arap bul ve ikinizden biri 5 atana kadar yarağını götünün içinde tut]. Ve oyun böylece devam eder; benzer yer değişimleriyle, hastaneye yolculuklar yaparak, sadizm ya da mazoşizm belirtileriyle ve tabii ki derginin tamamını okumak zorunda kalarak, vb. (17)

Bu 'elek', yorumlamaya değil çeşitlere dairdir, ve aynı zamanda tamamen parodik bir biçimde (önemli soruların) ertelenmesidir. Sayıyı kişilerarası entelektüel politikanın alabildiğine şekillendirmiş olması – Deleuze'ün ifade ettiği gibi, Cressole, Gey Lib.'deki diğer oedipal 'suç polisleri' arasında sayılabilirdi (18) –ve açık biçimde ırkçı içeriğin segilenmesi hususunda belirli bir kendine dönüş yakalanması itibariyle, oyun formunda olduğu aşikârdı: Jeu de l'oie ya da Snakes and Ladders, yönergesi de eksik değil.

> Mode de l'emploi:
> Le jeu se joue à 6 personnages correpondant aux 6 pions ci-dessus à decouper et avec 1 dé et 2 exemplaires de Recherches. A chaque coup de dé, consulter la règle du jeu au numéro correspondant à la case où vous arrivez. En cas d'attente, lisez l'article correspondant à votre case sur le second exemplaire.
>
> ['Oyun, bu sayının 2 kopyası ve oyun tahtasının dışında, 6 farklı markayı kullanacak olan 6 kişi ile oynanmaktadır. Her zar atışından sonra, üzerine geldiğiniz sayı ile ilgili talimatları uygulayın. Sıra yeniden size gelene kadar, derginin ikinci kopyasından, oyun tahtası üzerindeki pozisyonunuza karşılık gelen makaleyi okuyun.'] (19)

Bu editoryal düzenleme, kişilerin atılan zara göre bölmeler arasında hareket etmelerini sağlayan bir oyun sunmaktadır. Bu oyun, oyuncunun/okurun kendini kolayca statik bir kimliğe indirgemesine izin vermemektedir, çünkü bir sonraki oyunda bir Arap ya da Travesti ya da bir başkası olmak durumunda kalabilirsiniz. Bir aşırı kodlama, bu oyuncu özelliklerini, kaydedilmiş öznitelikler ve sabit tanımlamalar ile özne pozisyonlarında sabitleyebilirdi. Ama biraz sabır. Nihayetinde, oyun, İçindekiler'deki düzenlemeyle birbirlerini tamamlayacaktır. Oyun başlasın.

Arap ve Berberi

Yerli Kuzey Afrikalıları destekleyen çok sayıdaki kolektif 'politik' ifadelerden biriyle başlayalım: 'Vivent Nos Amants de Berbérie'. (20) 'Çok Yaşayın Berberi Aşıklarımız', bir fotoğraf için biraraya gelmiş bir grup Kuzey Afrikalı genç erkeği resmeden bir tablodur. Destekleyici metin ise 'Berberiler'in 'Araplar'a

indirgenemeyeceğinin kabulüyle başlayan aşka ilişkin bir manifesto ve deklerasyondur. Yazarlar, Berberiler'in yüzyıllar boyunca baskı görmüş olduklarını ve mücadelelerinin halen sürdüğünü söylemektedirler: 'Araplar, Berberilerin dil ve kültürlerini yok ediyorlar.' Bu problem bir 'tabu', ama kimin için olduğunu bilmiyoruz. Birkaç tarihsel olaydan bahsedilmektedir: 'Kuzey Afrikalıların koloni baskısına karşı ilk büyük ayaklanması, Rif savaşıydı. Burada sözünü etmek istediğimiz ilk özgürlük deneyimi, Mohamed Abdelkrim Alkhaltabi tarafından 1921'de kurulan *République berbère des Rifains'*dir'. Metin şöyle devam etmektedir:

> 'Biz, *Recherches'*in bu sayısında söz söyleme imkânı bulan eşcinseller, onların mücadelesiyle dayanışma içerisindeyiz. Çünkü onlarla cinsel bağlantılarımız var. Çünkü onların özgürlükleri, bizim de özgürlüğümüz olacaktır. Çok yaşayın Rif, Atlas, Aurès ve Kabylie'deki dostlarımız! Çok yaşayın Berberiler! Çok yaşayın Berberi aşıklarımız!'

Bu olaylar doğrudur: 1921'de, İspanya'ya karşı yapılan bir savaş sırasında Faslı kabile lideri olan Abd el-Krim, Riffian (Berberi) Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilan etmiştir (1926/27'de İspanyol ve Fransız taburlarına teslim oldular). Anti-sömürgeci mücadelenin kahraman öncüsü El-Krim'in (İslami düsturlarla bağdaşmayan birtakım kabile gelenekleriyle de kaynaştırıp) Şeriat Kanunu'nu yürürlüğe koymasından, açıktır ki eşcinselliğin Kuran'da kınanmış olması ve zina ile oğlancılık gibi durumlar için ceza öngörmesi sebebiyle bahsedilmemiştir. Bu, aşk deklerasyonunu, kendisine rağmen, etkili bir tahrik haline getirmektedir. Gey olduğu için işinden kovulan Fransız bir öğretmeni destekleyen metinde yapıldığının aksine bu deklerasyonun imzalanmamış olması (21), sevenlerin sevgililerine sundukları bu "söz söyleme fırsatı"nın tamamiyle resimsel olması gerçeğinin de ötesinde birtakım bazı belirsizliklere yol açar.

Bununla birlikte, deklerasyon, Fransız-Kuzey Afrikalı ilişkilerinin merkezi bir noktasında yani dilin rolüyle temellendirilmiştir. Kuzey Afrika'da iki baskın dil grubu vardır: Arapça ve Berberice. Araplar ve Berberiler çeşitli diyalektler, yerel gelenekler ve değişik kaynaşımlarla farklı kabile geleneklerine sahip olsalar da her ikisi de çoğunlukla Sunni Müslümanlardan oluştuğu için dil farklılığın ortaya konulmasında kilit konumdadır. Yapısöküme müsait olsa da mevcut sosyal ve politik gerçeklikler hakkında bize bilgi sağlayan daha başka ayrımlar da söz konusudur: şehirli'ye (Arap) karşı kırsal (Berberi), örtünen'e (şehirli Arap kadını) karşı örtünmeyen (köylü Berberi kadını). (22) Fanon'un incelikle açıkladığı gibi, bu gözlemlerden ikincisi, sömürgeci Fransızlar tarafından şehir yerleşimlerindeki Berberi kadınların da Araplar gibi örtülü olabilmelerine rağmen şehirlerdeki örtülü Arap kadınlarının 'opaklığına' karşıt olarak Berberi kimliğinin olumlu yönlerini vurgulamak için kullanılmıştır. (23)

Sömürgeci rejimlerin dil politikaları, tipik bir 'böl ve yönet' (24) stratejisi şeklindedir; böylece, kültürel kimliğin dirençli yönleri eleştirilir, suç gibi

aksettirilir ve 'yabancı' olarak sınıflandırılırken, çoğunluğa uyan yönleri ise vurgulanır. Örneğin, sömürgeci eğitim müfredatları Arapça'yı 'yabancı' bir dil olarak sunmaktadır, ve post-kolonyal 'psiko-varoluşçu' sorunsal elit kesimin dili olarak da Fransızca'yı tercih etmektedir – yazarların, düşünürlerin ve modern yurttaşların dili (ve özel okul öğretmenleri ile öğrencilerinin). Jacques Derrida bir keresinde, liseli bir Cezayirli-Fransız olarak kendi linguistik seçimlerinden bahsederken, Arapça'nın izin verilen bir opsiyon olarak var olduğunu ama yasak olduğunu belirtmişti hiddetle: 'Arapça, Cezayir'de opsiyonel bir yabancı dil!' (25) Cezayir'de, Araplaştırmaya yönelik post-kolonyal dil politikası sömürgeci miras hususunda tökezlemeye başladı, çünkü Arapça'nın (konuşulan diyalektlere karşı klasik bir Arapça) 'iyileştirilmesi' ve resmi dil statüsüne yükseltilmesi gerekmekteydi. (26) Çokdillilik yanlısı olarak Fanon, anti-sömürgeci mücadelede 'Dövüşen Cezayir'in Sesi' radyosunun ve şehirler ve kırsal bölgelerdeki 'insanların birlikteliğini geliştirme ve takviye etme avantajına sahip olan' Arapça, Fransızca ve Kabil dilinin birlikte kullanımının önemini heyecanla ifade etmektedir. (27) Kabil terimi linguistik bir bölgeyi tanımladığında, bölgesellikten çıkarılmış olan birtakım olası politik sonuçlardan (ayrılıkçılık) dolayı yanlış kullanılmaktadır. (28)

Kişinin Arap/Berberi ayrımını işaret ederek bir deklerasyonla Berberilerin Araplar tarafından baskılandığının altını çizmesi, sömürgeci mirasın pekişmesine yol açar mı? Pierre Bourdieu bir keresinde, bir dizi aşikâr farklılığı dikkatlice inceledikten sonra, 'Araplar ile Berberiler arasındaki karşıtlığı abartmanın tehlikeli olabileceğini' söylemişti: 'Bu iki yaşama biçimi arasında sık görülen geçişler ve kökleri derinlere uzanan yakınlıklar sözkonusudur.' (29) Açıktır ki, bu gözlemler, bölgeden bölgeye, Cezayir'den Fas'a ve bulunulan zamana göre birbirinden farklılaşmaktadır. (30) Bu düşünceler, kişiyi 'Çok Yaşayın Bizim Berberi Aşıklarımız'ı –yarattığı dikotominin ötesinde- bir 'tabu'yu nasıl kıracağına açıklık getirmeyen temelde tutarsız bir döküman olarak okumaya itebilir: çoktandır var olan sömürgeciliğin gölgesinde, Cezayir ve Berberi direnişlerinin resmi devrim sonrası Araplaştırılması (linguistik) ve İslamileştirilmesi (dinin sivil toplumu silikleştirmesi). Yine de 1980'lere kadar öyle görünmemesine karşın, bu deklerasyon, yükselen İslamcılık hayaletinin dilsel azınlıkların - özellikle de Fransızca konuşan ve sömürge taraftarlığından yararlanan (ya da sömürgesizleşmenin başarısızlığı üzerinden sermayelenen) Kabil siyasi elitleri - çıkmazlarının dile getirilmesine yardım edebileceği konusunda oldukça öngörülü sahibidir. (31) Burada sözü edilen asıl 'tabu' ise halen saklı gibidir: Cezayir'in bağımsızlığı.

Minöriter Oluşlar

Önceki bölümde incelenen Guattari olmamakla birlikte, bu inceleme Guattari'nin hem cinsellik hem de ırkçılık hususundaki temel yönelimlerini anlamak konusunda bize yardımcı olacaktır. *Three Billion Perverts* olayından iki yıl sonra yayımlanan bir röportajında, Guattari şunları ifade etmektedir: 'Toute sémiotisation en rupture implique une sexualisation en rupture. Il ne faut donc pas, à mon sens, poser la question des écrivains homosexuels,

mais chercher plutôt ce qu'il y a d'homosexuel, de toute façon, chez un grand écrivain, même s'il est par ailleurs un hétérosexuel' ['Semiyotikleştirmedeki her kırılma örtük olarak cinselleşmede bir kırılmaya işaret eder. Bu yüzden bence, hangi yazarların eşcinsel olduğunu sorusu gerekli değildir, daha ziyade kendisi başka yönlerden heteroseksüel dahi büyük bir yazarda eşcinsel olan şeyin ne olduğuyla ilgilenmeliyiz]. (32) Minöriter oluşun ortaya çıkarılmasının, heteroseksüel yazarın eşcinsel oluşunun, Guattari'nin ırkçılık-karşıtı taktiklerinde birtakım paralelleri mevcuttur. 1983 dolaylarında Guattari şunu ifade eder: 'Tous les peuples ont besoin d'immigrés et du rapport d'altérité posé par l'intermédiare de leur venue. J'affirme même que la vitalité d'un peuple correposnd à sa capacité d'être lui-même engagé dans toutes ses composantes dans un devenir immigré' ['Tüm uluslar göçmenlere ve bu göçmenlerin gelmeleriyle beraberlerinde getirdikleri bir öteki ilişkisine ihtiyaç duyar. Bana göre, bir ulusun canlılığı, kendisini göçmen oluşun tüm bileşenlerine angaje edebilme kapasitesine denk düşer']. (33) Bu yüzden, bu göçmen oluş, içinde yer alan özneleştirme olanaklarının sosyalist hükümetin hataları ve bu boşluğu çabucak dolduran tehlikeli mit ve kurguların (Le Pen'e giden yolda Poujadistlerin 'Fransa Fransa'dır' söylemleri) yeniden ortaya çıkmaları üzerinden sınırlandığı ve/veya sıkıştırıldığı kasvetli neo-liberal bir süreçte, ırkçılığa yönelik bir karşı çıkıştır. Göçmen oluş, Guattari için, 'fakirlik ve keder üreten tekbiçimliliğin reddi'ne yönelik bir taktiktir. Gey ya da göçmen herhangi bir minöriter oluş, feminist teori tarafından öznellikleri azaltıp bunları çatlağa sürüklenen gidişlerinden kurtarmada başarısız olduğu ve (en azından ırkçılığı pratik olarak dönüştürmek konusunda) yeni birliktelik ve fırsatları yaratacak olan topluluğun unsurlarının ne olduğunu belirtmede başarısız olduğu savıyla eleştirilmektedir. Bu noktada, gey oluş içerisindeki bir Berberi, Gallic bir kucaklama ya da liberal bir sempati ve dayanışma ifadesini değil, aksine yalnızca hibritlik, değişim ve farklılığı değil aynı zamanda sönme, yavaşlama ve yapışmayı da kapsayan dönüştürücü bir süreç içerisindeki ayrılabilir bileşenlerin konumunu bulmak üzere baskın Arap/Berberi ikiliğinin altının oyulmasını gerektirmektedir. Berberilerin desteklenmesi, bütün kaçış/dönüş çizgilerine eklemlenen birtakım paradoksal unsurlar barındıran (ulusötesi bir Berberizm'in yokluğu, İslamcılık'la bir uzlaşmayı gerekli kılar mı?) kısmi bir Arap ya da Gallic oluşu (majoriteryen bir oluş olarak değil) da hesaba katmalıdır.

Irkçı Arzu

P. (22), G. (32) ve M. (24) arasında geçen 'bir konuşmanın transkripsiyonu' olan 'Les Arabes et Nous', 'Araplar'a yönelik önyargısıyla oldukça sıradandır, güç bela ayrımsanan ve hayal meyal tanımlanan bir bloktur. Diyalog hırsızlık, tembellik, yalancılık, açgözlülük gibi birtakım olumsuz stereotiplerin yalnızca bu gruba has olmadığına dair açıklamalarla bezelidir. Bu bir sikme politikası değildir: ya politikadır ya da sikmektir. Bir noktada M şunu belirtmektedir: 'Quand j'étais militant, on expliquerait qu'il s'agissait de descendre dans la classe ouvrière et d'avoir des rapports politiques avec des jeunes ouvriers. Parce qu'on nous demandait au fond d'établir avec eux un rapport de séduction, de les draguer pour l'organisation. En même temps, je ne

l'acceptais pas. Tandis qu'avec les Arabes, à l'hôtel, c'était vrai, pas camouflié dans de la dragué politique' ['Bir militan olduğum zamanlarda, meseleyi genç işçilerle politik ilişkiler içerisinde olmak üzere işçi sınıfına inme olarak görürdük. Temel olarak, gereksinimimiz onları ayartıp organizasyonun hizmetine sokabilmekti. Bunu kabul edemedim ben. Oysa, otelde ya da başka herhangi bir yerde Araplarla birlikte olduğumuzda, ilişkilerimizin politik flörtlerin arkasına gizlenmemekte olduğu bir gerçektir'.] (34) Bu noktada, Deleuze'ün metnine müdahale eder.. Şöyle yazmıştır: 'Cette remarque peut s'interpréter comme celle d'un ancien militant laissé, qui a substitué à l'activité politique une activité homosexuelle et qui fait de celle-ci l'épreuve de vérité'. ['Bu açıklama, politik eylemliliği yerine eşcinsel etkinliği koymuş vadesi geçmiş bir militanın, geçmiş deneyimini bir turnusol haline getirmesi olarak anlaşılabilir.] (35) Deleuze'ü ilgilendiren şey, diyalogdaki kişiler tarafından sergilenen ırkçı ya da faşist arzunun çeşitli örneklerinden ziyade, (temel bir cinsiyetçilik tarafından şekil verilen ırkçılığın) konuşmayan Araplardaki ('dağınık ve hareketli') büyülü görünümüdür. Olaylar, kötüden daha kötüye gitmiştir: 'la bête Arabe' (G'nin kendisini sunmaktan çekinmediği kişi) da 'biz'e (G ve diğerlerine) karşı ırkçı olabilir, çünkü 'pour eux [Arabes], le rapport homosexuel est le même que le rapport les femmes. Il y a beaucoup de mépris là-dedans, et du goût de domination'. ['Onlar (Araplar) için, eşcinsel ilişki, kendi kadınlarıyla -ve büyük ölçüde horgörü ve baskılama zevki içeren- ilişkileriyle benzeşmektedir.'] (36) Deleuze için, konuşmacıların kendi kendilerine kurdukları Oedipal tuzakların bulunduğu çok sayıdaki zemin kaymalarından sadece bir tanesidir bu– hayvanlaştırma motifi ırkçı arzunun merkezi bir noktası olarak hizmet etmekteyken, Avrupalılar (ebeveynler) ve Araplar (kocalar) arasındaki ayrım, önceki işlevi küçümseme, bir ensest yasağı gibi, Deleuze'e çarpmaktadır. Deleuze, diyaloğun akışını bir noktada 'Oedipus ve Cain'in tezahürü' gibi kesintiye uğratan telefon konuşmasının semptomatik bir okumasını yapmaya da girişmiştir. Oedipus, Oedipus, Oedipus. Deleuze'ün Oedipus'u, Slavoj Žižek'in de Lacancı bir konum üzerinden tartıştığı gibi, bazı zamanlar indirgenmiş bir hayali düşmandır. Birçok şeye mani olan bir kural gibi işler, örneğin, eşcinsel evliliği Oedipal'dir, çünkü çift olmanın beraberinde getirdiği mikro-faşist bir tuzağı billurlaştırır. Kozları Oedipus üzerinden oynayarak Deleuze hem çok az şey hem çok fazla şey söylemektedir, çünkü Oedipus'un mat eden bir argüman içerdiği varsayılmaktadır – diğer yandan, bu koz kendi tespit ettiği başarısızlıkla enfektedir, yani, eleştirel düşünce için bir tuzak gibidir. (37)

Eylemci-Entelektüelizmin Dirilmesi

'Sex-Pol en Acte', 'Les Arabes et Nous'e yönelik tek tepki değildir. L tarafından şikâyet edilen Arap erkeklerinin seri aynılıklarına karşın ('ils se remplacent les uns les autres'), G tarafından övülen güzel yaraklar ('je trouve que leur bite est belle'), 'Le Sexe "Arabe"'daki esas mesele değildir. (38) 'Les Arabes et Nous'un ne kadar nahoş olsa da, 'Le Sexe "Arabe"'in yazarının gözlemlediği gibi, eğer tartışma kışkırtılıyorsa kabul edilebilirdir– fakat küçük ve hemfikir olan bir grup arasında. Çabucak nükseden şey ise bir şartlar kümesidir: 'Araplar'a hep az sayıda alıntıyla atıfta bulunmak ve bu standartlaştırma içerisinde Arap/Berberi ayrımına davetiye çıkarmak: burada

mesele şu ya da bu ölçüde Araplaştırılmış ve İslamileştirilmiş olan Berberiler'dir, fakat politik bağlamda 'le vrai nom du Maghreb, c'est la Berbérie' (Kuzey Afrika'nın gerçek adı, Berberistandır.) Sosyo-seksüel bağlam da önem arzeder. Yazar, Deleuze'ün Oedipal olarak gördüğü aynı ayrımın altını çizmektedir: hem Avrupa'da hem de Kuzey Afrika'da 'Arap' erkeklerine iş atmak Avrupalı aramaktan daha kolaydır. Neden? Çünkü, konuyu iyi bilen FHAR üyelerinin de doğrulayacağı gibi, sadece 'Araplar'la yatan bazı üyelere ('Arap-severler') göre, Avrupalılar eşcinselliklerini 'patolojik bir biçimde' yaşamaktayken, 'Araplar' 'sorunsuz' ['sans problèmes'] ve 'suçluluk olmadan' ['sans culpabilité'] yaşarlar. Olumsuzlamaya (sans) sürekli bir başvuru vardır: Araplar olmadan, böylece 'Araplar' kısıtlı bir gönderge olarak belirlenir; sorunlar olmadan ve suçluluk olmadan. Negatif, kısıtlayıcı bir varoluş empoze etme bizatihi sömürgeci temsile ait bir şiddettir.

Bu makale, muğlâk bir biçimde biraz sosyolojik ve proto-etnografik olarak hazırlandı (Paris'teki 'Arap' öğrencilere 'Les Arabes et Nous'e yönelik tepkileri soruldu, fakat Siyonistlerin mevcut ırkçı arzuları ele geçirerek bu arzuları Arap-karşıtı Fransız ırkçılığının bayrağını dalgalandırmak üzere kullanacağına dair tehlike işaretlerinin öngörülmesi dışında hiçbir sonuç elde edilemedi). Bu çalışma, Paris Üniversitesileri çevresinde, eşcinselliğin İslami ülkelerdeki karakteri yüzünden cinsel yönelimleri temel olarak 'biseksüel' olan Kuzey Afrikalı öğrenciler arasında yürütüldü. Mezuniyetle birlikte, bu öğrenciler, muhtemelen biseksüelliklerinden vazgeçecekler, Avrupalı bir karşı-cins partnere yönelik normalleştirilmiş bir arzu uğruna eşcinselliklerinden uzaklaşacaklardır.

Bu sözümona bulgular, tartışmaya değer değildir. Bunların doğruluk ya da yanlışlığı konumuz dahilinde değildir. Daha çok, okuyucular kendilerine, bu akademik çağrı ve tepkinin nasıl ortaya konulduğunu, bunların derginin sayfalarını nasıl doldurduğunu sormalılar. Söz konusu etki, M'nin 'Les Arabes et les "Blancs"' (39) başlığı altındaki bir metin serisi içine yerleştirilmiş olan (G ile giriştiği) diyalogda uzun uzadıya açıkladığı gibi, yabancılaşmadır. M, 'hayal ürünü Araplar' arasında, 'gerçek "beyaz" heteroseksüel erkek' ve üniversite-tabanlı-olmayan yazardır ('beyaz-hetero-burjuva'). Makalesini 'çok edebi' olduğu için geri çeviren editöryal komite, gerçek yüzünü göstermiştir: 'Bir bölüm eş arama ile ilgilidir, fakat içinde eş bakınan yoktur, bir diğeri Araplar üzerinedir, fakat içinde Arap yoktur ve sadece eşcinsellik düşünürleri eşcinsellik üzerine konuşabilirler'. Ama 'beyazlar' ['blancs'], tıpkı editörlerin istediklerini dilediklerince yayımlayabildikleri derginin kalbindeki 'boşluklar' ['blanks'] gibidirler ve 'yüceltme' Guattari'den evvel yapılmalıdır. Ulaşamadığı bir şeyi kötülemek ya da bir sendromun ortaya konması mıdır bu? Bu sayıda yer verilmemiş bir yığın konu vardır.

Sonuç

Three Billion Perverts ('Üç Milyar Sapkın') politik açmazlar, kendi içinde infilak eden queerlik (Oedipal, fallokratik, ilkelcilik miti...) ve yasal ihlallere ilişkin bir başyapıttır. Hezeyanlı ve sonu gelmez bir makale olan 'Les Culs

Énergumènes'in yazarıyla birlikte belirtmelidir ki, 'Les Arabes et Nous' üzerine her şey söylendikten sonra, gerçekten de 'fildişi yarak ile fildişi kule' arasında sıkışmış durumdayız. (40) Ve de herkes işletilmiş olacak. Ama mesele bununla da kalmıyor.

Three Billion Perverts, Hocquenghem'in önemli bir kitabı olan *Homosexual Desire*'dan ('Eşcinsel Arzu') sadece bir yıl sonra ortaya çıktı. (41) Birisi, queer çalışmalarının (queer studies) henüz adı konmadan ortaya konulan temel bir metnidir; diğeri, 'kayıp' bir dönemin yayını. Fakat bu koşullara bağlı bir durumdur. Deleuze ve Guattari çalışmalarının queerliği kendi 'orijinal' referans noktalarını bu sayıda bulabilir, ki böyle arzu edilirse, bu toparlanma operasyonuna bağlı kalıcı bir olumsuz şöhret noksanlığı sözkonusu olmaz. Benim bu okumam, sayının içeriğine yönelik genel bir gözden geçirme girişimi değildir. Bu noktada daha yapılması gereken çok çalışma vardır. Ben, daha çok, metinler içinde dolaşan Arap figürüyle ilişkili bazı problemler üzerinden çalışmayı istedim, çünkü görünüşe göre arzu ve devrim bu nokta üzerinden farklı yollara ayrılıyor – her ne kadar bunları tekrar birleştirmek için Kral'ın adamları ve Humpty Dumpty gibi büyük çabalar harcanıyorsa da. Ve biz bu hikâyenin nasıl sonlandığını biliyoruz. 'Les Culs''un yazarı hakkında pek az tereddüt vardır; herhangi bir 'Les Arabes et Nous' okuru, bunu, 'penisleri olmayan falluslar ile fallusları olmayan penisler' (42) arasında geçen 'patalojik bir fasıl' olarak sınıflandıracaktır –Bizler (eksiksiz editöryal ayrıcalıklar ile) ve Araplar (gerçek ya da hayali birtakım özelliklerden yoksun olanlar), Arap figürüne ilişkin seçimim rastgele değildir – bu figür, yumuşak dokuları gecikmiş bir incelemeye maruz bırakan dergi içinde çalışmakta olan küçük bir mekanizmadır. Tüm sorunlarıyla birlikte, böyle bir figür, kayıp parçaları ve yedek parça temsilleriyle bozuk bir makinedir; kendi sınırlılıkları içinde Fransız entelektüel yaşamında dolaşımda olan en kötü tutumların, gafların ve bastırılmış değerlerin üzerine gitme meziyetine sahiptir.

Dipnotlar

(1) 'Three Billion Perverts on the Stand', çev. Sophie Thomas, *The Guattari Reader* içinde, ed. G. Genosko, Oxford: Blackwell, 1996, s. 185-92. Bu versiyon, Fransa'da Guattari'nin *La révolution moléculaire*'inde yer almaktadır (Fontenay-sous-Bois: Encres/Recherches, 1977, s. 110-19).

(2) *GR*, s. 192.

(3) Bkz. http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per
Aliette Guibert'in yönetimi ve Florence Pétry of Editions Recherches'in izni ile.
http://perso.wanadoo.fr/.editions-recherches/

(4) Guibert ve Pétry tarafından yapılan açıklama:
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/pedo/01.html

(5) *GR*, 'A Liberation of Desire', s. 204. Görseller üzerine yazılan tek eleştirel yorum Hocquenghem'in *Homosexual Desire*'ı kitabının 1993 baskısına yazılan 'Yeni Giriş' te yer almaktadır. bkz.*Homosexual Desire*, çev. Daniela Dangoor, Durham: Duke UP, 1993. Michel Moon Three Billion Perverts'de yer alan bir karikatür, 'La Pouissance ou la Jouissance?' [Güç mü Haz mı?], üzerinde durur. Detaylıca listelediği diğer içeriğe dair herhangi bir yorumda bulunmamasına karşın, Copi tarafından çizilen bu karikatür ilgisini çekmiştir. Belki de Guattari görsellerin ne denli etkileyici olduğu, nasıl birtakım makineleri harekete geçirdiği konusunda haklıdır. Lakin bu karikatür ' erkeğin düşündüğü şey nedir' esprisini vajinal değil de anal seks (aktif, pasif, homo-hetero-farklı yaş grupları arası) şeklinde çarpıtıp paradosini yapar. Moon, karikatürün çizgiye dökülmesinin bir okumasını yapar- meseleyi anlatmak üzere çizilmiş bütün küçük çizgiler iki kadından birinin ağzından çıkan bir konuşma baloncuğunun içinde yer almaktadır, ki bu kadınların sonunda aklıllarından birbiriyle ilişkiye girmeyi geçirdikleri olduğu görülür. Moon'un dikkatini çeken bu karikatürdeki 'özgürleşmiş gey erkek' yokluğudur; aslında sadece bu değil, çünkü bloke edilmiş erkek arzusuna getirilen bakış lezbiyen arzuyu mümkün kılmıştır.

(6) Querrien, 'CERFI 1965-1987', (2002):
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/1fr/index.html

(7) 'Letter to a Harsh Critic', çev. Martin Joughin, *Neogotiations: Gilles Deleuze* içinde, New York: Columbia University, 1995, s .3-12. Joughin'in yardımsever dipnotu sayfa 183'tedir. Ve 'Sex-Pol en Acte':
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/arab/18.html

(8) 'Three Billion Perverts', p. 186. Bu red, enografik edebiyatın da ötesinde yersizleşmeleri boyunca Spivak'ın yapısökümünü yaptığı 'yerli muhbir' figürüyle yeniden ele alınır. Bkz. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1999, s. 6.

(9) Age.

(10) 'Three Billion Perverts', s. 187.

(11) Age.

(12) 'Three Billion Perverts', s. 191.

(13) Age, s. 190.

(14) Kafka, *The Trial*, çev. Willa and Edwin Muir, New York: Schocken, 1968, s. 160-61. Ayrıca bkz. Deleuze, 'Postscript on Control Societies', *Negotiations* içinde, s. 179.

(15) 'Three Billion Perverts', s. 188-89.

(16) Age, s.190-191.

(17) *Regle du Jeu* ve resimlendirilmiş *Playing Board'a* bakınız:
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/intro/13.html ve
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/intro/12.html

(18) 'Letter to a Harsh Critic', s. 4.

(19) 'Jeu de l'oie: Mode de l'emploi'.
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/intro/12.html

(20) Bkz. 'Vivent Nos Amants de Berbérie'.
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/intro/06.html

(21) Bkz. 'Sale Race! Sale Pédé!'
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/intro/01.html

(22) Fas bağlamındaki bu tarz sayısız ayrımlaşma hakkında bilgi almak için bkz: David M. Hart, 'The Tribe in Modern Morocco: Two Case Studies', *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* içinde, ed. Ernest Gellner and Charles Micaud, London: Duckworth, 1972, s. 26ff.

(23) Fanon, 'Algeria Unveiled', *Studies in a Dying Colonialism* içinde, çev. Haakon Chevalier, New York: Monthly Review Press, 1965, s. 36, n. 1.

(24) William B. Quandt'ın sözleriyle: 'Cezayirlilerin üzerinde uzlaşabileceği tek amacın ulusal bağımsızlık olduğu bir dönemde, Berberiler ve Araplar arasında ciddi bir ayrıma gitmeye yönelik bir temayül stratejisi "böl ve yönet" olan Fransız sömürgecilerinin eline oynamak olarak görülüyordu.' 'The Berbers in the Algerian Political Elite', *Arabs and Berbers* içinde, s. 286.

(25) Catherine Malabou ve Jacques Derrida, 'Of Algeria', *Counterpath: Traveling with Jacques Derrida* içinde, çev. David Wills, Stanford: Stanford University Press, 2004, s. 81.

(26) Bkz. Philip C. Naylor, *France and Algeria: A History of Decolonization and Transformation*, Gainesville: University Press of Florida, 2000, s. 63-4. Ayrıca bkz. Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage, 1993, s. 267. 1962'den sonra, Arapça, tek resmi eğitim ve idare dili haline geldi.

(27) Fanon, 'This is the Voice of Algeria', *Studies in a Dying Colonialism*, s. 84.

(28) Jeanne Favret, 'Traditionalism through Ultra-Modernism', *Arabs and Berbers* içinde, s. 321.

(29) Bourdieu, *The Algerians*, çev. Alan C.M. Ross, Boston: Beacon Press, 1962, s. xiii.

(30) Bkz. Paul Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

(31) Naylor, *France and Algeria*, s. 180-81.

(32) Guattari, 'Une sexualisation en rupture', *La Quinzaine littéraire,* 215 (1975): 15.

(33) Guattari, 'On a le racisme qu'on mérite', *Les Annés D'Hiver 1980-1985*, Paris: Bernard Barrault, 1986, s. 40.

(34) 'Les Arabes et Nous',
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/arab/09.html

(35) 'Sex-Pol en acte', http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/arab/19.html

(36) 'Les Arabes et Nous',
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/arab/07.html

(37) Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York: Routledge, 2004, s. 83.

(38) 'Le Sexe "Arabe"', http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/arab/23.html

(39) 'Les Arabes et les "Blancs"',
http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/inst/01.html

(40) 'Les Culs Énergumènes', http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/inst/19.html

(41) Hocquenghem, *Homosexual Desire* [Le Désir homosexuel, 1972], Durham: Duke University Press, 1993; Bill Marshall, Hocquenghem üzerindeki *Anti-Oedipus* etkisini bir miktar incelemiş olmakla beraber, *Three Billion Perverts* özel sayısını ele almamıştır, Guy Hocquenghem: *Beyond Gey Identity*, Durham: Duke University Press, 1997.

(42) 'Les Culs', http://www.criticalsecret.com/n8/quer/4per/inst/18.html

Bin Queer Yaylası:

Arzunun Özgürleşmiş Haritalandırılması Olarak Deleuze'ün 'Farkedilmezliği'

Kitty Millet

Çev.: Mutlu Dulkadir

Gilles Deleuze bize içinden çıkılması zor bir bilmece sunuyor: Deleuze'ün çalışmaları bir taraftan, rutin olarak queer politikalarını, felsefelerini ve teorilerini geliştirmek için kullanılagelmiştir (Grosz, 1995; Edelman, 1995; Giffney, 2004); aslında *Rhizomes*'un 11. sayısının temel önermesi, Deleuzecü teorinin yeni bir "queerlik" teorisini teşvik etmese de, buna olanak tanıdığını ifade ediyor. Öbür taraftan, tarihsel olarak Deleuze, "gey" olduğuna dair bir açıklama yapmayı reddetmiştir. Hiçbir zaman "açılmadığı" ve "queer-kimlikli" faaliyetlere hiç katılmadığı bilinmektedir, yani hiçbir zaman Fransa'da bilinen herhangi bir gey topluluğunun üyesi olmamıştır. Bu bağlamda, queer ve gey birbirinin yerine kullanılabilir ifadeler olarak anlaşılmakta; gey, queer olgusunu temsil eden nesne olarak alınmaktadır. Bu nedenle, queer kimliğine ilişkin olarak ne herhangi bir tartışmaya katılmış ne de görünürde bu kimliği analiz etmiş olduğu halde, Deleuze'ün nasıl olup da queer teorisi tartışmalarına katkıda bulunabileceği sorgulanabilir. Ancak Deleuze'ün açık biçimde eşcinselliği incelediği herhangi bir metin olmasa da, "queerliği" bir tür öz-tanımlama biçimi olarak benimsediği çok sayıda yer vardır.

Sonuç olarak, Deleuze'ün "queerliği" benimsemesi çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır, özellikle de Michel Cressole'un eleştirileriyle. Deleuzecü teorinin queer kimliklerine uygulanabilirliğinin yanı sıra (Millet, 1999), Deleuze'ün cinselliğine yönelik şüphelerin çoğunun kaynağı, Cressole'un, Deleuze'ü "başkalarının - eşcinsellerin, uyuşturucu bağımlılarının, alkoliklerin, mazoşistlerin [ve] delilerin deneyimleri"nden (112) yararlanmakla suçladığı yazısı *Deleuze*'dür. Eşcinselleri Deleuze'ün sözde kurbanlar listesinin başına yerleştirerek, Cressole, Deleuze'ü "sosyal ihlal"den çıkar sağlamakla suçlamaktadır, çünkü ana-akım toplum içerisindeki çevre grupları kullanmaktadır. Bu yolla Cressole, Deleuze'ün teorisinin, Deleuze'ün kendisi gibi, sosyal anlamda parazitsel olduğunu ifade etmektedir; baştan beri riskli, "intiharcı" davranışa sahip gruplardan medet ummaktadır. Ancak Cressole, Deleuze'ü dışlanmış kimlikleri savunma motivasyonuyla eleştiriyor değildir: Cressole, Deleuze'e, hem toplumda ihlal sağlayanları "kullanan" biri hem de toplumda ihlal sağlayan biri olarak kendini görünür bir biçimde ortaya koyma konusundaki gösterdiği başarısızlık nedeniyle saldırmaktadır.

Deleuze Cressole'un suçlamalarına 1977'de "İtiraf Edecek Hiçbir Şeyim Yok" ile yanıt verdi. Bu makalede, Deleuze, kendisini itham eden Cressole'un aleni saldırılarından kaçınarak yanıt vermektedir; bunun yerine kendisinin bir eşcinsel ya da en azından cinsel anlamda erkeklerle ilgilenen birisi olduğunu alenen açıklamayı reddetme tavrına odaklanır. Deleuze, arzunun çokluğundan öte, aynı zamanda "bağlantı ve heterojenliği" zaruri kılan felsefi yönelimi nedeniyle, böylesi aleni açıklamaları reddetmektedir (Deleuze, 1997: 7). Böylelikle Deleuze, cinsel arzuyu özgürleştirmekten çok yasalaştırmaya çalışan kesinlikli yargılara işaret etmeleri nedeniyle, bu aleni açıklamaları, "en klasik ve iyice ölçülüp tartılmış, en eski ve en bitkin düşünce" biçimleri (5) olarak görmektedir. Buna göre, *A Thousand Plateaus'*dan *[Bin Yayla] "I Have Nothing to Admit'e* [İtiraf Edecek Hiçbir Şeyim Yok]" kadar farklı yazılarında Deleuze'ün ilgilendiği "queerlik" farkedilmez olmak zorundadır. Bu queerlik farkedilmez olduğundan, kesinlikli ve durağan bir yönelim tarzı sunmaktansa arzunun çokluklarını harekete geçirebilir. Deleuze'e göre, bu bir hareket meselesidir. Her daim oluşun pençesinde olan, ancak hiçbir zaman kesinlikli bir noktaya ulaşamayan bir hareket. Böylesi bir hareket, kendisini nesneler ve öznelerle belirleyen bir algılanabilirliği devre dışı bırakır. Sonuçta, çokluklar ayırt edilemez kılınmış ve kişisellikten arındırılmıştır." (Deleuze, 1977). Bu çokluklar farkedilmezdir ve belirlenebilirlikten yoksundur.

Deleuze, Anti-Oedipus'u ortaya çıkaran şeyin Guattari ile olan ilişkisi olması itibariyle, farkedilmezliği Félix Guattari ile olan ilişkisiyle bağlantılandırarak karmaşıklaştırmaktadır. Bu önemli örnek Cressole'un suçlamalarının merkezinde yerini alır: eğer Deleuze bir eşcinsel değilse, onları kullanmaktadır:

> Ve Félix Guattari ile karşılaşmamız vardı, biribirimizle anlaşmamız, birbirimizi tamamlamamız, kişisellikten arındırmamız, tekilleştirmemiz, kısacası sevmemiz. Bu, yeni bir ilerlemeye işaret eden *Anti-Oedipus* ile sonuçlandı... Bu yüzden farkedilmez olanı çözmeye ya da her birimize ait olan kısımları belirlemeye çalışmaktalar. Ancak, her kişi, diğer herkes gibi, başlangıçta çokluk teşkil ettiğinden, oldukça kalabalık olmanın yolu açılmıştır. (1977:114).

Cressol'un şikâyetine göre Deleuze eğer eşcinsel değilse, eşcinselleri sömürüyordur; ancak, Deleuze, Cressole'un şikâyetini Guattari ile olan çalışmasını ve Guattari ile olan ilişkisine dair eleştirilere benzeyen bir çerçeveye oturtturur. Deleuze ve Guattari'ye yönelik eleştiriler, *Anti-Oedipus*'un algılanabilir sınırlarını tespit etmeye çalışmaktadır, böylelikle "Deleuze'e ait olan" ve "Guattari'ye ait olan" açıkça belirlenebilecektir. Bu eleştiriler, "Nasıl da sevdik"i bir iyelik biçimi olarak sunup meseleyi sahiplik üzerinden ele alarak, bu sevme ilişkisinin Deleuze'ü Guattari'den ayıran sınırları algılanabilir kılmakla kalmayıp aynı zamanda statik bir görünürlük kazandırdığına işaret eden bir anlamda yorumlamaktadır. Bu şekilde,

sözkonusu görünürlük, bedenlerin güvenli bir 'çözülüm'ünü beraberinde getirir. Deleuze'ün bedenini Guattari'nin bedeniyle neyin ve nasıl ilişkilendirdiğini herkes görebilecektir. Sadece karşılıklı olarak birbirlerinin sahip oldukları şeylerle özdeşleşmişlerdir. Bu eleştiriden yola çıkarak Deleuze, hem *Anti-Oedipus'a* yönelen eleştirilerin hem de Cressole'un eleştirilerinin, arzuyu ve bedenleri cismani mülkiyet, sahip olunabilir nesneler olarak tasavvur ettiğini vurgulamaktadır.

Ancak, Deleuze kendiliklerin çokluğu ile "oldukça kalabalık olmanın yolu[nun] açıldığını" belirtmektedir; yani, bu eleştiriler çokluğu mülkiyete indirgemekte haklı değildir. Deleuze ve Guattari kişisellikten arınmışlar ve "diğer herkes gibi... çokluk" teşkil ederek, çoklu yönlerde genişleyen bir makale yaratmışlardır. Başka bir deyişle, Deleuze, cinsel kimlik bir mülkiyet olarak algılansa dahi cinsel ifadenin başlı başına bir çokluk, bir çoğulluk olduğunu ve yalnızca tek bir Varlık biçiminde algılanamayacağını ileri sürmektedir. Eleştirilerde hatalı bir biçimde Deleuze ve Guattari'nin tekliklerine ait göstergeler olduğuna inanılan bu çokluklar, hem bir kitap olarak *Anti-Oedipus*'u hem de çoklu olan bir yazma biçimini ortaya çıkarmıştır. Deleuze ve Guattari, "birbirlerini tamamlama[ları]" itibariyle metinde çokluk üretmektedirler ve bu yüzden Deleuze kendini gey biri olarak tanımlamamakta, beyan etmemektedir.

Bu samimi jest, "kısacası sevmemiz", Deleuze'ün Cressole'a yönelik tepkisini ifade etmektedir; Deleuze, Cressole'e bir cinsel kimlik açıklaması değil, çoğul ifadeler sunacaktır. Deleuze için, beyan edilen cinsel kimlik, tek bir Varlık biçiminin temsilinde statik bir şekilde konumlanan bir kimliğe, belirlenmiş bir hüküm yanılgısına işaret etmektedir. Bu beyan, belirliliğini "Ben bir eşcinselim" açıklamasına borçlu olduğundan bu açıklamanın epistemolojik statüsüne işaret etmektedir; bu açıklama sınıflandırılabilir, kesinlikli bir yargıdır. Bilinebilen bir şeyi temsil eder.

Çalışmasında tekrarlanan bir tema olan Deleuze'ün kesinlikli yargılara olan ilgisi Kant konusundaki çalışmasıyla başlar. *Kant's Critical Philosophy* (1984) kitabında Deleuze, kesinlikli yargıları, içerisinde "genelin önceden verili, bilinen bir şey olduğu ve gerekli olan tek şeyin bunu uygulamak, yani bu genelin uygulandığı bireysel şeyi belirlemek olduğu ('usun mutlak kullanımı', 'belirleyen yargı')" şeyler olarak tanımlar (53). Kant'ta kesinlikli yargı, sadece anlama yetisinin görev sahasındadır. Anlama yetisi, olguyu önceden bilinen bir şey olarak görür; ardından, olguyu bilgisinin bir nesnesi olarak inşa ederek bu kavramı, kesinlikli bir yargıyı uygular. Anlama yetisi, nesneyi uygun kategorisi içerisinde problemsiz biçimde sınıflandırır. Bu yolla, nesneler sayılabilir ya da ölçülebilir olurlar, çünkü görünür bir biçimde yerli yerindedirler. Burdan yola çıkarak, eşcinsel kategorisi, tam da kendilerine uygulanan kesinlikli yargılar yoluyla bilinen, durağan bilgi nesneleri dizisi biriktirebilir ve üretebilir. Bu nesneler, eşcinsel kategorisinin kendi kavramını veya yargısını uygulayabildiği "tekil nesneler" halini alır.

Böylece Deleuze'ün "usun mutlak kullanımı"na yaptığı atıf, Kant tarafından ifade edilen rahatsız edici bir anlama işaret ederler: kesinlikli yargıların

mutlak olduğu ileri sürülür ve eninde sonunda usun bir aracı olarak anlamanın faaliyetlerinden türemektedirler. Başka bir deyişle, eğer kesinlikli yargı, uygulaması konusunda zorunlu-doğruysa, olgunun kendisi verili veya bilinir olmalıdır; dolayısıyla başka herhangi bir şey haline gelemez. Bu olgunun bir sonucu farazi bir esnemezliktir; bilginin nesnesi hiçbir zaman değişmez ve her zaman sınıflandırılabilirdir. Bu türden bir yargı zorunlu olarak birtakım ifade edilmemiş ontolojik değerleri beraberinde getirir: bilginin nesneleri durağan bir şekilde olguyu temsil eder; olgu, kesinlikli yargılar ve bilgi nesneleri arasında birebir örtüşme anlamına gelir.

Kant'ın buradaki etkisi gözardı edilmemeli ya da hafife alınmamalıdır, çünkü Deleuze'ün, Cressole'un queeri "gey" ya da "eşcinsel"in yerine kullanılabilen bir gösteren olarak varsaydığı "queerlik" temsiline uygun bulduğu değerliği önemli ölçüde etkilemiştir. Kantçı bir senaryoda, "queer", değişmeyen, durağan, eşcinsel bir arzu tarafından mimetik olarak garantilenen durağan bir gey kimliği belirtirken, Deleuze, böyle bir düşüncenin "en bitkin düşünce türü"nü savunan, "klasik" bir beyan olduğunu ilan etmektedir. Başka bir deyişle, bu türden bir açıklama, cinsel arzu ve bunun kimlikle olan ilişkisi üzerine geleneksel düşünme tarzının bir parçası ve taksimidir. İronik bir biçimde, radikal gösteren "queer", normatif, radikal-olmayan, cinsel arzuyla cinsel kimlik arasında problemsiz ve mimetik bir ilişki önererek eşcinsellerin toplum içinde epistemolojik ve hatta imgesel, estetik bir alan kazanabildiği, kendini problemsiz biçimde cinsel bir sınıflandırma hegemonyasına teslim eden bir anlama yol açmış olur.

Bu şekilde, Deleuze gey kimliğin kamuya açıklanması husuna karşı durmaktadır, çünkü kimliğin mimetik temeli, radikallik, bireysellik yanılsamasına yol açarken, kesinlikli bir yargı olarak kamusal açıklama, "queerliği", cinsel hegemonya ve sınıflandırma parametreleri içerisinde tutmaktadır. Bu da, düşünce biçimine meydan okumaktan çok kozmetik anlamda içeriğini değiştirmektir.

Bu geleneksel *mimesis* türü içerisinde, düşünce, yalnızca değişik bir "eşcinsellik" kategorisi sürdürmekle kalmayıp "queer'in uygun yeri"ni belirleyerek, kendi hegemonyasına yönelik herhangi bir radikal tehdidi kendi kapsamına almak için de çalışabilir. Bu, batı düşüncesi için az çok geleneksel bir yöntemdir: farklı bir nesneyi anlamanın bilgi epistemolojisine nasıl uyduğunu belirleyerek benimseyebiliriz. Batı toplumları günümüzde cinsel özgürlükleri, eskiden maruz kalınan hapisler, işkenceler ve dayakların yerine yasal haklarla korunan güvenli bir konumda yaşasa hatta benimsese de, Deleuze'e göre Batı, sözümona "queerler" konusunda düşünme tarzlarını halen değiştirmemiştir. Onları sırf kontrol etmekte, queerin geye eşitlendiği bir bilgi epistemolojisi içerisinde "kilit altında" tutmaktadır. Üstelik "queerler" kendilerine ket vuran bu politikayla işbirliği yapmaktadırlar.

Queerin, eşcinsel ya da geyin karşılığı olarak ikisini kolayca birleştirmesi, Deleuze'ün "queerleşmesi"nin destekleyici ayaklarını oluşturur. Claire Parnet ile son dönem söyleşilerinden birisinde Deleuze, benzetme ya da mimesisin,

oluşun yerine "taklit veya asimilasyon olgusunu" koyarak, [oluşu] nasıl denetim altına almaya çalıştığını tarif eder:

> İster adalete ister hakikate dair olsun, oluş hiçbir zaman ne taklit etmek, ne 'gibi yapmak' ne de bir modele uygun hareket etmektir. Başlangıçta hedeflediğiniz hiçbir nihai nokta yoktur, ulaştığınız ya da ulaşmanız gereken hiçbir nihai nokta... "Ne olmaktasın?" sorusu bilhassa ahmakçadır... çünkü kişi oluş içindeyken, kendisi kadar, olmakta olduğu şey de değişir... Oluşlar taklit veya asimilasyona dair olgular değildir. (Deleuze and Parnet, 1987: 2)

Başka bir deyişle, Deleuze'ün 'oluş'u geleneksel bilgi-mimesis epistemolojisinden ayrı tutmasının, queeri oluşla ilintilendirmesinde etkisi vardır, çünkü queer gibi oluş da sınıflandırmanın dışarısında bir tarz olarak kalır. Üstelik, oluş, bilginin menteşelerinden sökülmesini de gerektirir, [bilginin] oluş nedeniyle dengesizleşmesi, kendisini hiçbir zaman bir yükleme tamamlamaz.

Geylerin cinsel tercihlere göre bir paradigma içerisinde sınıflandırılması, düşüncenin dengesini bozmadığından ötürü, cinsel arzu özgürleşmekten çok yasalaştırılmış olarak kalır. Yasalaştırma ile özgürlük arasındaki bu eleştirel karşıtlık, sorunun kalbine inmektedir: yasalaşmayla, yetiler arzuyu yasalaştırılabilir olanla, yani kesinlikli yargıların hükmettiği nesnelerle kısıtlayarak, deneyimi denetim altına alır. Özgürlük ile, süregelen belirlenimler tüm hükmünü kaybeder.

Aslında, Deleuze imgelemin Yüce üzerinden özgürleşmesini hemen hemen aynı şekilde betimlemektedir. "Kendi sınırıyla karşı karşı gelen" imgelem, "gücünü en uç sınırına kadar geren bir şiddetle karşılaşarak, kendi azamiliğini zorlamaya maruz bırakılmıştır." (1984: 50). İmgelemin gücünün sınırı deneyimlenmiştir, üstelik imgelemin kendi sınırını genişletmesini kısıtlayan bir enginlik olarak. Ancak, "sınırını genişletme" çabaları, "imgelemimizi iktidarsızlığa" indirgeyerek başarısızlığa uğramıştır. Tuhaf bir gösteren olarak "iktidarsızlık" ya başarısız bir ereksiyonu ya da yaratıcı bir güç eksikliğini ortaya atmaktadır, Deleuze ise bu iktidarsızlığı Kantçı yücelikle ilişkilendirmektedir. Bunun devamında Deleuze, bu başarısızlığı ya da iktidarsızlığı, imgelemden önceki bir şeyin enginliğine yüklemeye çalıştığımızda, bütün deneyim için kritik bir unsuru gözardı edeceğimizi ifade eder.

> Aslında bizi algılanabilir dünyayı bir bütün haline birleştirmeye zorlayan şey ustur... Yüce, böylelikle bizi, imgelemle us arasındaki doğrudan öznel bir ilişkiyle karşı karşıya getirir. Ancak bu ilişki, esasen uyum arzetmekten öte uyuşmazlıktır, usun talepleriyle imgelemin gücü arasında yaşanan bir çelişkidir (1984: 50-51).

Öyleyse imgelemin, kontrollü bir özgürlüğü deneyimlemesi için, usun imgelemin rolünü ve gücünü belirleme yeteneğiyle dengelediği bir yüceliği deneyimlemesi ussaldır. Deleuze, usun nihai olarak imgeleme, imgelemin kendi sınırlarını zorlamasının, imgelemin usun yetiler hiyerarşisine maruz bırakılması ve de usun deneyimi de kendi kapsamına almasıyla sonuçlandığı bu kontrollü özgürlüğü tanıyarak usun kendi gücünü koruduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, yüceliğin radikalliği, düşüncenin yönünü değiştirme yeteneği, nihai olarak us tarafından denetlenir.

Ancak, Kant'ta tıkanılan nokta, Deleuze'ün tartışmasında ehemmiyet arz eden bir husus haline gelir. Deleuze'e göre, imgelemin özgürleşmesi, "bir üretim nesnesinin, uygun şekilde bir aşkınsal üretim"in doğması olarak yorumlanabilir (1984: 50–53). Deleuze, imgelemin Yüce aracılığıyla yaratımda bulunabileceğini belirtir;[1] yücelik ussal bir sondan farklı bir şey üretebilir. Yetiler hiyerarşisinde, "üretim nesnesi" ussal olmayan bir şey halini alır: imgelem, usun saltanatı altında yaratımda bulunamaz çünkü imgelemin özgürlüğü oluş biçimlerinde yatmaktadır. Us için, imgelem tıkatılmalıdır ki böylelikle aşkınlık, oluşun bir sonucu olmaksızın ontolojiye, Varlık'a sıkıca demirlemiş olarak kalsın. Bir ölçüde, usun estetik deneyim için yetkilendirdiği nesne "yeniden üreten" olarak kalmalıdır; "üretken" olamaz.

'Yeniden üreten' ile 'üretken' arasındaki bu gerilim, Deleuze'ün teorik çabasını kavrayışını da tanımlar (Deleuze, 1977). Bu tanımlama, ilgimizi Deleuze'ün "felsefi çocukları"na çekip Deleuze'ün "queerliği"ni ifade ederken öbür yandan teorik projesini de kendisini alenen gey olarak tanımlamayı reddedişiyle ilintilendirmektedir. Aslında, Deleuze'ün "üretken" olma ya da daha ziyade "bir üretim nesnesi" yaratma arzusu, Deleuze'ün, queerliği, kuralları konulmuş üretim düzenini cinsel anlamda tersine çevirmek olarak anladığını göstermektedir:

> Ancak, bu zamanlarda başarılı olmama gerçekten yardımcı olan şey, inanıyorum ki, felsefe tarihini bir düzüşme süreci ya da bunla aynı kapıya çıkan masum bir gebe kalma olarak görmemdi. Kendimi, bir yazara arkadan yaklaşıp ona kendinden türeyen fakat canavar bir çocuk veren biri olarak görmekteydim. Bu çocuğun yazara ait olması gerçekten çok önemliydi, çünkü yazar benim ona söyletmek istediğim her şeyi söyle-meliydi. Ancak bu çocuğun canavarımsı olması da zaruriydi, çünkü bana onca haz vermiş olan her türlü merkezsizleştirmeler, kayışlar, yarılmalar, gizli deşarjlar üzerinden gitmek gerekiyordu. (1977, 117).

[1] Başkaları da, özellikle Lyotard, bu olasılığı görmüş olsa da, Yüce'nin nerelerde imgelemin arzuyla olan ilişkisine dair bir tehdit arzedebileceğini açıkça haritalayan sadece Deleuze'dür.

Deleuze'ün tahayyülü, Michel Foucault'nun ve David Halperin'in Yunanlıların iktidar teorisi analiziyle rezonans içerisinde gibi gözükse de, aslında felsefi öncellerini gebe bırakarak onları aynı anda ebeveyn, çocuk ve canavar yaptığı, "eski, klasik düşünce"nin tahrifine işaret eder.

Bu tahayyülde, Deleuze klasik felsefeyi, Deleuze'ün arzusuna, kendi çocuğuna yaşam vermek için zorlamaktadır, çocuk halen belirli bir biçimde "düzülen filozofa aittir", böylece filozof, hem ebeveyn, hem de çocuktur. Yazarların kendilerinden sonraki nesilleri etkiledikleri kronolojik bir felsefe tarihi yerine, bir ilerleme patikası teşvik ederek Deleuze, ilgimizi bizzat kendisinin filozoflarına ne yaptığına çekip meşru çiftleşmeleri reddedecek bir yol önerir. "Hegel, Husserl ve Heidegger'e dalmış" ve aynı şekilde "fikirleri her zaman için" kendisini "arkadan yakalamış" olan Fanny tarafından elde edilmiştir (Deleuze ve Parnet: 10). Deleuze, bu "elde etmelere"e aslında, "felsefe-oluş" demektedir.

Burada, Deleuze'ün betimlemesi, okuyucuyu, Deleuze'ün "felsefe-oluş"unun klasik felsefeyi "bir üretim nesnesi", "masum bir gebe kalma" doğurmaya nasıl zorladığını hayal etmeye itmektedir. Rastgele seçilmemiş bir deyim olan, Deleuze'ün "masum bir gebe kalma"sı, Deleuze'ün felsefeye yönelik hareketinin önemini ima eder. Deleuze'ün imgelemi, bir iktidarsızlık olarak geri tepmemiş, daha ziyade "yazar"ın, babasının sözcükleriyle konuşan bir "çocuk" halini aldığı yeni bir Oluş ortaya koymuştur.

Sonuç olarak bu sözcükler, çoklu çocuklar halini alır. Sembolik olarak ihlalci olan bir üretim biçimi olarak Deleuze'ün "yazara arkadan yaklaşma"sıyla, üreten, üretilen ve üreme rolleri çoğalır ve böylelikle "üretim nesnesi", baba, çocuk ve yazarın durağan rollerini yıkar. Başka bir deyişle, Deleuze'ün "babalığı", yalnızca Deleuze'ün "canavarımsı çocuğu"nu konuşturduğu sözcüklerde farkedilebilir olur. O esnada, bizzat sözcükler, Deleuze'ün yegâne izleridir: kendisi farkedilmezdir. Sözcükleri ve metinleri kendilerini bir "canavarımsı oluş" meydana çıkaracak şekilde yayar.

Üstelik, tek bir çocuk sahibi olmak yerine, Deleuze "çok kişiyle düşüp kalkmıştır". Böylece, Deleuze'ün "tahayyülü" ya da "düzüşmesi", imgelemin "en bitkin düşünce tipi"nden özgürleşme ihtiyacını yinelerken, aynı zamanda da Deleuze, bu hayal edilen bağlantının hazzını savunmaktadır, çünkü "üretim nesneleri" ister istemez Deleuze'ün, kendisine "onca haz" vermiş olan "her türlü merkezsizleştirmeler, kayışlar, yarılmalar, gizli deşarjlar" üzerinden gitmesine olanak tanımaktadır. Metin şimdi bir rol icra etmektedir; Deleuze'ün "çocuğa söylettiği" sözcükleri ifade eder. Buradaki vurgu dikkate değerdir, yalnızca kutsal kitaptaki bilinen yaratma öyküsünü tekrar canlandırması nedeniyle değil, bunun dışında Deleuze'ün projesi burada üretim meydana getirmektedir. Bir yığın sembolik olarak kanun dışı partnerle, zamansal olarak gayrımeşru canavarlar üretir.

Üstelik, anonim ve beklenmedik bir eylemle "yazara arkadan yaklaşan" Deleuze, kendi transgresif dönüşümünü yaşayan yazar tarafından takdir edilmemiş olarak kalır. Yazar, "yarılmakta, merkezsizleşmektedir". Bu ihlalci eylemde Deleuze, yazarı gayrimeşru "bir üretim nesnesi"ne, yani

sınıflandırılmayan bir nesneye dönüştürür. Çifte eklemli olan bu meşruluk, çoklu bağlantılar ortaya çıkarır. Yazar, artık, olgusal bir öz ile nesnel bir öz arasındaki, bire-bir, mimetik eşleşmeyi paylaşmaz; bunun yerine çoklu üretimlere, oluşlara dönüşmüştür.

Benzer şekilde, Deleuze'ün kendisi de çoklu olmuştur: arkadan gelmiştir, ancak kayıptır ve her nasılsa "yazarın" dönüşümünde mevcuttur. Üstelik, benzer biçimde, artık "arkadan gelen" diğerleri tarafından dönüştürülmesi gereken bir yazardır. Bu çokluk, Deleuze'ün, *Anti-Oedipus*'ta Deleuze'e "ait olan" ve Guattari'ye "ait olan" şeyler arasındaki ayırt edilemezlik tanımlamasına denk düşer. Deleuze ve Guattari oluş içerisine girmişlerdir; artık durağan varlıklar olarak algılanabilir değillerdir. Deleuze'ün düzüşmesi, Deleuze halini alacak ya da almayacak olan çoklu üretim nesneleri meydana getirmiştir.

Öyleyse, Deleuze'ün düzüşmesinin felsefi neticesi, farkedilebilirliğin olumsuzlamasıdır. Deleuze'ün eylemleri farkedilmezdir çünkü "arkadan" gelirler, gayrimeşrudurlar ve yazarın daha önceki kendiyle-özdeş kimliğini ihlal ederler; bu yüzden, Deleuze'ün "queerliği" farkedilmez olmak zorundadır. "Queerliği" farkedilmezlikle ilişkilendirerek Deleuze, bir "Oluş queerliği", istediği gibi bağlantılanıp bağlarını kopardığı için tercihin olgusal boyutuyla sınırlandırılamayan bir queerlik ortaya koymaktadır. Böylelikle, "queer arzusu", Deleuze için, rizomun hareketiyle bağlantılı, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*'da betimlenen bir hareket olur:

> Bir rizom ağaçlaşınca, her şey biter, arzu kıpırdanışı olmaz; çünkü arzunun hareketi ve üretimi hep rizom aracılığıyla olur. Ne zamanki arzu bir ağaca tırmansa, içsel ters tepmeler ona çelme takar ve arzu düşüp ölür; öbür taraftan rizom, dışsal, üretken filizlerle arzuya göre hareket eder. (Deleuze and Guattari: 14).

Rizomun ağaçlaşması, kökünün yalnızca bir yönde uzayarak durağan ve sınıflandırılabilir bir nesne haline gelmesi, arzunun sonunu ifade eder. Arzunun sonu nedir? Arzunun hareketinin, arzunun kendini "ağaca" bağladığı ısrarıyla kontrol edilmesidir. Üstelik, arzunun demirlendiği ağaç yalnızca bir yönde ilerler: "yukarı doğru yükselir". Bu metaforla, Deleuze arzunun hareket etmek ve üretmek için çoklu yönlere ihtiyaç duyduğunu gösterir: arzu, eşzamanlı biçimde, çok sayıda yöne hareket etmesinin yanı sıra, çok çeşitli heterojen rizomlar üretmesine de olanak tanıyan çokluklara ihtiyaç duyar. Bu "bağlantı ve heterojenlik" rizomun ilk iki ilkesini oluşturur; rizom düzeyinde vuku bulması itibariyle bağlantı ve heterojenlik, bir sonraki "üretim nesnesi"nin doğuşuna değin farkedilmezdir.

Farkedilmezlik, varoluşun kesinlikli ve durağan biçimlerinden çok, arzunun çokluklarını harekete geçirir, çünkü farkedilmezlik, arzunun tek bir ağaç olarak yükselmesini, tek bir patikayla, hayal edilen tek bir mekânla eşleştirilmesini engeller. Farkedilmezlik, arzuyu bir oluş durumunda tutar ve böylece çokluklar sürekli olarak belirir ve dağılırlar. Farkedilmezlik tam olarak

bunu ifa eder, çünkü mimetik bir şekilde bir olguya demirlenemez veya bağlanamaz. Bu yolla, arzu cinsel kimliğin ötesine taşar ve heterojen bir biçimde rizomlar üretir, rizomları birbirine bağlar. Deleuze'e göre, böylesi bir hareket, yeni bir yaratma projesine, yeni bir üretime ya da yeni bir üretim olasılığına yakınlık arz eder. Aslında, Deleuze'ün kendisini bir "çoğulcu", "yeni bir şeyin üretildiği koşullar"ı bulan bir "empirist" olarak betimlemesi, Deleuze'ün "kişinin kendi zıtlıklarına dönüşen rasyonel birlik veya bütünlük ya da öznelerin canavarlıklar meydana getirdiğini her görüşünün berbat bir krize girmek anlamına gel[diği]" zamanlarda dahi, bu yeni üretim olasılığını ima eder. (Deleuze ve Guattari, 1987; vii).

Ancak bütün bunlar arzunun, mimesisin beraberinde getirdiği yüklerden kurtulmasına ve içerisinde ne öznenin ne de nesnenin belirdiği farkedilmez bir fail halini almasına bağlıdır. Deleuze mimesis-siz bir proje önermektedir, çünkü mimesisin kaybı, dönüşmüş, ihlalci ve gayrimeşru "queerliği" anlamak için hayati öneme sahiptir. Gey kimliğinin geleneksel biçimleri kendilerini bir mimesis rejimine teslim ederken, Deleuze bu sosyal ikililiğin yalnızca bu kişi için değil, bizim için de yetersiz olduğunu bildirir, çünkü bu ikilik birleştirilmiş bir "algılanabilir bütün"ü yeniden yaratmaya zorladığı arzuyu kısıtlar.

Bir başka deyişle, Deleuze'ün meselesi yalnızca üreten ve imgelemin üretimine eşlik eden yeni bir toplumsal cinsiyet teorisi önermekle kalmayıp yeni bir yaratma teorisi de ileri sürmektir. Kutsal kitaplardan türetilerek ilk Kitaba "esas-Kitap" ağırlığını yükleyen bütün o metaforlar, Deleuze tarafından, arzunun "doğal olmayan biçimde" mimesisle dizginlenen sonuçları olarak yeniden kazanılır. Mimesis, imgelemi sınırlayan ve karşı konulması, itilmesi gereken "enginlik"tir. Deleuze, Kant'ta imgelemin bu sınırlamayı ittirmesinin nihai biçimde usun, bir tür cennetsel ilahi yasanın kapsamı içine alındığına inanıyordu. Ancak, Deleuze bu kapsam içine dahil edilmenin, imgelemin yegâne yolu olmayabileceğini tasavvur etmişti. İmgelemin itilişi, iktidarsızlığı aslında "yazarın çocuk halini alan baba halini aldığı", başka bir yaratmanın koşulu oluyordu.

Bu yüzden, Deleuze'ün "bir üretim nesnesi" deyimini seçmesi, yalnızca estetik deneyime bağlı, rastgele bir şey değildi. Deleuze'e göre, "bir üretim nesnesi", içerisinde durağan öznelerin ve nesnelerin hegemonyasının ilk kez işlendiği Aden Bahçesi öyküsünü anımsatmalıydı. Bu, cinselliği yalnızca bir biçimde ve yalnızca meşru bir kadın-erkek çifti arasında onaylayan bir yasaya bağlayan ikililikler dünyasıydı. Üstelik, Deleuze bu öykünün, Kant'ın özneler ve nesnelerine dair analizinde bile tekrarlandığını görmektedir. Böylece, bu hikâyedeki sonuncu karakter, ağaçtaki yılan, Bahçe Yasası tarafından yönetilen arzu için hiçbir önem arzetmemiştir; bu hikâyede ihlal bile yer alabilir. Ancak Deleuze'ün queerlik teorisi, arzunun doğal olmayan biçimlerde nasıl sabitlendiğini ve nasıl tek bir yöne büyüdüğünü göstererek yasalaştırılabilir arzuyu yeniden ele almaktadır. Bu yolla, arzu özgürleştirilmiş ve çoklu olur.

Sonuç olarak, Deleuze, teorik çalışmalarındaki temel bir unsuru baltalamadan kendisini alenen bir gey ya da heteroseksüel olarak

tanımlayamaz. Böyle bir davranış ona göre, arzunun özgürlüşmesini yadsımaya yakın bir şey olmasının ötesinde, kendini cinsel bir hegemonyaya, esasen özgürlükten çok yasa temeli üzerine kurulu olduğunu anladığı bir cennet öyküsü içerisinde sınıflandırmaya eşdeğer de olabilir. Bu iki sonuç, onu "itiraf edecek hiçbir şey"i olmadığı düşüncesine yöneltmiştir ve bu da bizi nihayetinde Cressole'un suçlamalarının mahiyetine geri götürmektedir. Cressole'a göre, "eşcinseller" topluma yalnızca sosyal ihlalciler olarak katılırlar. Cressole'un "Uyuşturucu bağımlıları, alkolikler, mazoşistler ve deliler" ile birlikte saydığı eşcinseller, "queerler", tedaviye ihtiyaç duyan, toplum içindeki intiharcı paryalardır. Cressole bu gruplardan herhangi birisini özgürleştirmekten çok, bir koruma biçimi olarak yasayı savunacaktır, muhtemelen toplumun kendisini bu kontrolsüz unsurlardan koruması bağlamında. Cressole'un suçlamalarına doğrudan yanıt vermeyerek Deleuze, bu yasacı güdüyü reddetmekte ve sadece geylere bağlılık beyanı yapmak yerine, çok daha güçlü bir şekilde kendisini kriminal bir unsur olarak queer ile hizalamaktadır.

Kaynakça:

Cressole, Michel. *Deleuze*. Paris: Editions Universitaires, 1973.

Deleuze, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*. Minneapolis, MN: U of MN Press, 1984.

Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: U of MN Press, 1987.

Deleuze, Gilles. "I Have Nothing to Admit." *Semiotexte*. 2.3. Tr. Janis Forman, 1977.

Deleuze, Gilles and Parnet, Claire. *Dialogues*. New York: Columbia University Press, 1987.

Edelman, L. "Queer Theory: Unstating Desire." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2:4. Baltimore, MD: Duke University Press, 1995.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume One*. New York: Random House, 1978.

Giffney, Noreen. "Denormatizing Queer Theory: More than (Simply) Gay and Lesbian Studies." *Feminist Theory*. Vol. 5:1 London: Sage Publications, 2004.

Grosz, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. London: Routledge Press, 1995.

Halperin, David. *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. London: Routledge, 1994.

Kant, Immanuel. *Critique of Aesthetic Judgment*. Tr. Werner Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett Publications, 1990.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tr. Werner Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett Publications, 1997.

Millet, Kitty. "Gilles Deleuze." *Encyclopedia of Gay Male Sexualities*. Ed. George Haggerty. New York: Garland, 2000.

Net Porn Günlükleri

Francesco Warbear Macarone Palmieri

Çev.: Emre Koyuncu, Burcu Yalım

Amsterdam, Hollanda, İki Haziran, İki Bin Yedi

NET PORN, entelektüel dokusu pornografi ve medyaya çok-disiplinli bir yaklaşımla tanımlanan bir araştırma alanıdır. En şiddetli uygulanan perspektiflerden bazıları, Medya çalışmalarını Toplumsal Cinsiyet çalışmaları, Queer Teori, Sosyoloji, Antropoloji, Çağdaş Sanat Eleştirisi ve bunları aktivist yaklaşımlarıyla harmanlayanlardır.

Büyük bir prizmanın ve çift-taraflı bir objenin parçaları olarak, bu disiplinler ve yöntembilimler bir biriyle kaynaşan ve yeni vizyonlar ile etkileşimli perspektifler sunan; performans ve body art, film tarihi, estetik, biyoteknoloji ve gıda tasarımını da kapsayan kaotik ışınlar olarak görülürler. Bu konferans 2005 yılından bu yana Amsterdam'da iki defa ve "Net Porn Sanatı ve Politikası" ile "C'lick me[1] -İkinci Net Porn Konferansı" olarak iki farklı isimle gerçekleşti. Bunların ilki, farklı dillerde olmakla beraber, konuya güçlü bir teorik yaklaşım sergilerken, ikincisi gerçekleştiği mekânın da yoğun etkisiyle, konferans kavramını deneysel bir festivalin ötesine taşıyarak, eğlence anlamında daha kuvvetli bir etkiye sahip oldu.

Çok organlı bedenler ve ileri sarılmış düşüncelerle, Katrien Jacobs, Marije Jansen ve Matteo Pasquinelli, bu iki etkinliği üreten fikir alanı ve vücut salgıları alışverişini oluşturmak adına nomadik bir biçimde çalıştılar. Bu üç organizatörün geniş bir yelpazeye yayılan esin kaynakları mükemmel bir Molotof Kokteyli için ideal bir tarif oluşturuyor.

Katrien Jacobs, Hong Kong Şehir Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışıyor. Jacobs, dijital sanat ve kültür alanıyla ilgilenen ve netporn, sex art ve sansür konularında yayınları bulunan bir akademisyen, yazar ve aktivist. Katrien *Libidoc: Journeys in the Performance of Sex Art* (Maska Publications) adlı kitabıyla Netporn alanınında büyük yankı uyandırdı. Kitap psikoanalitik sanal bir erkek karakter olan çifte-anlatıcı 'Libidot' ve 'Dr Jacobs' tarafından yazılmış öyküler ve yorumlarla birlikte 27 sanatçının işlerini konu alan büyük çaplı duygusal ve resimli bir gezi günlüğünden oluşuyor. Kendi web sitesinin

---

[1] Çn. Kesme işaretiyle çeviriyle yansıtılamayan bir oyun yapılmıştır. Click me: Tıkla bana, Lick me: Yala beni. Etkinliğin web sayfasına < http://www.c-lickme.nl> ile ulaşılabilir.

bir ürünü olan bu kitap ardından bir ikincisine *Netporn: D.i.y Web Culture and Sexual Politics'e* hayat verdi. Toplumsal cinsiyet ve kültür farklılıklarını vurgulayan bu çalışma, ilk Net Porn Konferası'ndan ikinci C'lick me NetPorn festivaline kadar, netporn imajları ve servislerinin yaratıcı kullanımının, "ağ beden"in keşfi veya yeniden tanımlanmasının önemli yolları olduğunu ve olgunlaşmakta olan bir ağ toplumunun vazgeçilmez unsurlarını oluşturduğunu gösteren Benjaminyen bir "pasaj"dır.

Matteo Pasquinelli, en başından beri Net Porn Sanatı ve Politikası etkinliğinin 'uyarıcısı' ve ortak küratörlerinden biri oldu. Uzun bir süre İtalya, Bologna'da yaşadı. Birkaç medya aktivizm projesiyle meşgul olduktan sonra (ki bunlar Luther Blisset gibi medya paniğin neoist tekniklerinden bağımsız televizyonlara uzanan bir çeşitlilik içerir), şimdilerde medya felsefesine yoğunlaşarak serbest küratörlük ve eleştirmenlik yaptığı Londra, Berlin ve Barselona'da nomadik bir yaşam sürüyor. Pasquinelli, *Media Activism*'in (Derive Approdi, Rome 2002) yazarı ve medya aktivizmi, culture jamming[2] ve radikal felsefe konularında İtalyanca yayın yapan itibarlı bir webzine ve forum olan Rekombinant'ın (www.rekombinant.org) da editörü. Savaş ve bir eğlencelik olarak porno arasındaki ilişkiye odaklanan kışkırtıcı çalışması, 80 saniyede devr-i âlem yapmıştı.

Son olarak saydığımız adlar kadar önemli, Marije Janssen var. Uzmanlık alanı Çağdaş Sanatlar ve Medya Çalışmaları olan Marije, Ağ Kültürleri Enstitüsü'nde çalışıyor. Çalışmalarını online topluluklarda kadın cinsel kimliğinin temsiline ilişkin siberfeminist bir bakış açısı geliştirmeye adamış. Çalışmaları, Amsterdam'daki Ağ Kültürleri Enstitüsü'nün kurucusu, Hollanda asıllı Avusturalyalı medya teorisyeni ve aktivisti Geert Lowink tarafından da yapısal olarak desteklenmekteydi. Ocak 2004'ten beri Amsterdam Üniversitesi'nde (HvA/UvA) araştırmacı ve doçent olarak çalışan Geert Lowink, ünlü www.nettime.org ve www.fibreculture.org gibi pek çok internet projesinin de kurucusu. Yakın zamanda *Dark Fiber* (2002), *Uncanny Networks* (2002) ve *My First Recession* (2003) gibi çalışmalar yayımlamıştır.

Bu sene 2 Haziran'da, sunduğu zamanlar ve mekânlar aracılığıyla bütün gençlik kültürlerinin dillerini yaydığı tarihi bir mekân olan, kiliseden bozma Paradiso'da patlayan Net Porn gibi bir deneyime hayat veren zihin tarlası işte bu. Daha önce de belirtildiği gibi, böylesi bir mekânın seçilmiş olması, önceki konferansla ilişkili olarak bütün olaya farklı bir biçim kazandırdı. Tam bir koşuşturmacaydı: dünyanın en tehlikeli porno komplocuları, sanatçıları ve teorisyenleriyle kelimeler-görüntüler-sesler-yiyecekler-uyuşturucular-bedenler-sıvılarla dur durak bilmeden 'jam' yaparak geçen on yedi saat. Önceki Net Porn Konferansı daha çok bağımsız pornoya, diğer bir deyişle, öz temsil yoluyla politik eylem için güvenli bir alan üreterek cinsiyet temsilleri üzerinden popüler kurguları ve iktidar ifadelerini reddeden porno üzerineydi; fakat bu sene odakta, bunun siyaseten doğruculuğunun tersinden ürettiği

---

[2] Çn. Kitle iletişim araçlarını eleştirirken bu araçların 'kitle'siyle ilişkilenme yollarını kullanarak, bu iletişimi parazitleme olarak kısaca tanımlanabilecek bir çeşit aktivizm.

(karşıt) dogmatizme ve dolayısıyla içsel tabulara el atmayarak gösterilen arzu eksikliğini etkileme biçimlerine yönelik derin bir eleştiri vardı.

Daha önce Tim Stuttgenn ile kadın kılığındaki alter egosu Timi Mei Monigatti'nin "Porno Sonrası Mutluluğu" performansıyla kasıp kavurduğu sahnede Florian Cramer'ın "Bağımsız Porno: Müstehcenliğin ve Düş Gücünün Yitimi" çalışmasıyla yüzleştiği konu da buydu. Konuşmasını, "yüce" heyecanlar (Lyotard'ın bu kavramı "hazsızlığın hazzı" olarak tanımlamasına atfen) ya da arzuları yıkıcı enerjiler olarak üretmemesi itibariyle Net Porn'un amacına ulaşmakta başarısız olduğunu söyleyerek sonlandırması anında provokasyona yol açtı. Bu provokasyonu Florian Cramer'ın çalışmaları ve aktivizmleri dâhilinde bir bağlama oturtursak daha iyi anlayabiliriz. Willem de Kooning Akademisi'nin Piet Zwart Enstitüsü'nde Medya Tasarımı yüksek lisans programının ders sorumlusu olan Cramer, aynı zamanda deneysel sanatlar üzerine yazıyor. Fakat özgeçmişinde sayfayı çevirdiğinizde, en başından beri medya paniğin farklı biçimlerine Neoist hareketin tanıtılması ve Istvan Kantor, Matthew Fuller ve Stuart Home gibi muzip ve karanlık zihinlerle etkileşim yoluyla yaklaşan, çok sıkı bir "culture jammer"le karşılaşırsınız. Her neyse, Florian bütün izleyicilerin ağzını açık bırakarak (çalışması da ilklerden biri olduğu için, bütün etkinlik bitmeden karar vermekte belki de biraz hızlı davranmıştı) sahneyi bağımsız pornonun bir süper kadın kahramanı olan Audacia Ray'e bıraktı.

Kültürel Çalışmalar teorisyeni Audacia Ray, seks işçileri tarafından ve seks işçileri için hazırlanan $pread dergisinin genel yayın yönetmeni ve Fleshbot porno bloguna da katkıda bulunuyor. İlk kitabı *Naked on the Internet: Hookups, Downloads and Cashing in on Internet Sexploration* (Seal Press, 2007) ismini taşıyor. Audacia, New York'ta, kendisinin olan, Waking Vixen Productions himayesinde çektiği ilk uzun metrajlı yetişkin filmi "The Bi Apple"ı yazıp yönetmekle üretimdeki becerisini de kanıtladı. Film, Adam&Eve Pictures tarafından Şubat 2007'de gösterime sunuldu. "Ben Kadınım, Beni Çıplak Görün: Online Pornoda Bağımsız Kadınların Yükselişi" başlıklı sunumunda, birçok kadın için internetin yapım ve dağıtım araçlarına erişimi kolaylaştırarak feminist pornonun önünü açtığı ve dolayısıyla, bağımsız ve alternatif bir pornografi kültürünün ortaya çıktığı gerçeğine işaret eder. Net pornosu üzerinden bağımsızlık mevzusuna karşı yaklaşımı oldukça iş-hassasiyetli olan Audacia, sitelerini kazançlı kılarak işle kişisel ve politik bir ilişki kuran bağımsız kadınların mücadelesinin online pornodan geçtiğini söyler. Seks işçiliği, Audacia'nın özgürlük vizyonunun uyanışıydı. Bu, intihar kızları fenomeni gibi en aşikâr deneyimlerden kalkıp menstrüasyon kültü ve sürgün avı gibi en büyük tabulara kadar uzanarak, porno modellerinin internet şöhretleri tanımına açılan kapının anahtarı oldu.

Audacia, çıplaklığı ve dövmeleriyle mikrofonu İngiliz kırsalından gelen bir hanımefendiye bıraktı. Sheffield Hallam Üniversitesi'nde Medya Çalışmaları bölümü öğretim görevlisi olan Feona Attwood, zarif bir şekilde, poster güzeli mefhumunu tanımlayan ve bunu bağımsız pornonun içinde icra edilen yeni ortaya çıkan toplumsal cinsiyet temsilleri üzerinden yeniden gözden geçiren

"Kadınlar için Porno? Kadınlar, Poster güzelleri ve Alternatif porno" çalışmasını sundu.

Yemek vakti gelmişti, ben de içgüdülerimi takip ederek bir sandviççiye gittim ve burada Terre Thaemlitz'le karşılaştım. Daha önce Bolonya'daki Gender Bender Festivali'nde tanışmış ve çalıştığım bir gazetede makalelerinden birini yayımladığım için, Amsterdam'a gelmeden önce birkaç kez e-mail'leşmiştik. Terre Thaemlitz, kimliğini özgürleştirici bir ritimde kaydıran transseksüel bir kişilik. Aynı zamanda da ödüllü bir multi-medya prodüktörü, yazar, sözcü, eğitimci, "audio remixer", DJ ve Comatonse Recordings Plak Şirketi'nin de sahibi. Çalışmaları kimlik politikaları temalarını – toplumsal cinsiyet, cinsellik, sınıf, dilbilim, etnik yapı ve ırk mevzuları da dahil - ticari medya prodüksiyonunun sosyoekonomisinin eleştirisiyle birleştiriyor. Müzik ve kültür üzerine yazıları uluslarası olarak muazzam sayıda kitapta, akademik yayında ve dergide yayımlandı. Thaemlitz, özcü olmayan Transgender'lik ve Queer'lik konularında bir konuşmacı ve eğitimci olarak, sürekli maruz kaldığı Amerikan tarzı queer eziyetlerinden kaçtıktan sonra sessizlik alanını transfobi ve reddin Japon tarzı bir ifadesi olarak kullanarak, (yaşadığı) Japonya ve Avrupa'da panel tartışmalarına katıldı.

Birlikte öğle yemeği yedik ve queerliğin gey kültürünün Batı'daki gelişiminin radikal bir eleştirisi olması itibariyle, batılı olmayan ülkelerde queer odaklı çalışma atölyeleri yapmanın anlamı üzerine tartıştık ve batılı olmayan ülkelerdeki gey hareketlerinin tarihsel olarak bağlamsallaştırılmasına bağlı bir kimlik sorgulama mevzusu bulunduğu sonucuna vardık. Sunum sırası ona geldiğinden, Thaemlitz'in gitmesi gerekiyordu. Ben de, o video ve ses kontrollerini yaparken, ölüp bittiğim Somon ve Ringa sandvicimi yemeye koyuldum (çiğ balık beni kızıştırır).

Geri döndüğümde, bana Vj'lik yapan Infidel'in tabiriyle olağanüstü bir eğlence olacak "İnanılmaz Terre Themlitz Show"a daldım. Konuşmasının başlığı "Yaşasın McGlam? Transgenderizm, servet-güdümlü glamour modellerinin bir eleştirisi mi, yoksa bunlara yönelik bir kapitülasyon mu?" idi. Set, bir giriş ve çıkışla birlikte, birbiriyle bağlantılı müzik, video ve konuşmalarla kusursuz bir şekilde dengelenmişti. Hücum edilecek husus, transgender bedenlerin sterotipizasyonunda glam'in feminist teorilerdeki algılanışıydı ve bunları tanımlayan toplumsal cinsiyet ve sınıf tasvirlerinin çatışmaları ve bu önyargıların öz-algılama üzerindeki etkisi tartışıldı. Söylenenler, Feona Attwood ve Audacia Ray'ın kendin-yap pornoları üzerinden, gerek geliştirilen teoride gerekse de görsellik ve sessizliğin mükemmel ritimleriyle oluşturulan incelikli ve şiddetli bir dil deneyi yoluyla, bedenlerin ve bağımsızlıkların yeniden tanımlamasının epeyi ötesine geçmişti. Cerrahi müdahelelerle harmanlanmış yeni doğmuş hermafroditler ve hepsinin içine harmanlandığı müthiş bir gürültü: böylesine üstün, yüceden öte bir deneyim.

Sıra bana gelmişti. Sunuma biraz entropi katmak amacıyla, performansın hemen öncesinde biraz amfetamin soluyarak izleyicileri iflas ettirmeye karar verdim. Paradiso'nun zihin kilisesinde tam bir kâbus! Terre kendini bir transgender beden olarak tanıtmaya karar verdi. Ben de kendimi

sunumumun başlığının aynısıyla tanıtmaya karar verdim: bir 21. yüzyıl şizoid ayısı, kendi kimliğinin sınırlarını kendi temsil(ler)ine sürükleyen, zorlayan biri. Baştan uyarımı yapmıştım. Az sonra gizli bir bölgeye izinsiz girlecekti. Ian Curtis'in sahnede geçirdiği epilepsi nöbetini hatırlayarak, hiçbir dolayımlamanın mümkün olmadığı, sinirlerin ve kasların kontrolden çıktığı kendi anlamını pornonun içinden itekleyen hardcore bir deneyim. Kelimelerin, imajların ve kasılmaların sinaptik şenlik ateşleriyle kristallenen bir uyarılma heyecanı, bir çırpıda her şeyi ele geçirdi.

Tema, geç postmodernizmde netpornografik dillerin içindeki bir toplumsal cinsiyet temsili olarak maskülen performanslara temas ediyordu. Bu varsayım, gey kültürü ile içindeki Ayı kültürünün sonunun ve yıkıcı bedenin geri dönüşü ile çağdaş pornografinin politik perspektifinin sosyo-antropolojik bir analizinin süzgecinden geçirilmişti. Teorik bakış yeni maskülenitelerin tanımını netporn araştırmalarının dört ayrı kolu üzerinden bağlamsallaştırıyordu: Dynamic Bear web siteleri ile bir ölçü birimi olarak profil kavramı üzerinden maskülenitenin öztemsili; bir etnik fetişleştirme ve maskülenitenin yeniden kendine mal edilmesi olarak 'arabear' fenomeni; Bull Empire ve hiper-maskülenizasyonu bir post-Ayı deneyimi olarak yeniden şekillendirilmesi; Transayılar, bedenler üzerinden maskülenitelerve transgender kültürün kadından erkeğe evrilimi.

Bunun hakkında konuşmaya başladığımda, kafam yükseklere uçuyordu ve bu ruhsal kasırgam, sunumumu ücretsiz bir video teknolojisi yazılımı olan Flxer'la bir Vj setinde projekte eden Infidel'in tam arkamda bulunan bir büyük ekrandaki dev görüntüleriyle vücut buldu. Sinirlerim korkularımı biyolojik bir esaret içerisinde boğarken, izleyicileri bir alkışla suspus bırakmış olmaktan dolayı gururlu ve hayrete düşmüş bir şekilde sunumumu bitirdim ve (hiçbir zaman gerçekleşmeyen) bir başka panelde daha derinlemesine ele alınması gereken bir konu olan cinsel yolla bulaşan hastalıkların fetişleştirilmesiyle gey kültürünün sonunun geldiğini ilan ettiğim için bana teşekkür eden Terre Taemlitz'in kutlamalarını aldım. Ayı kültürü bağlamında maskülen temsilin krizi gibi bu denli küçük bir niş temayla bu kadar başarılı olabildiğim için çok mutlu olmuştum. Bunun yanında, etnik yapı ile ilgili başka iki büyük panel sonrasında (antropolog Lotte Hoek'in 35 mm Bangladeş pornografisi ile sosyolog ve Kültürel Çalışmalar öğretim görevlisi Maxime Cervulle'ün sunduğu, batılılaşmış son Arap neslinin Fransız gey pornografisinde temsili) akşam yemeği vakti gelmişti.

Ekibim ve ben, kendimizi samimi bir sanatçı ve gıda tasarımcısı olan Patrick Faas tarafından yapılmış bir genetik laboratuvarına fırlatılmış bulduk. Burada aperatif olarak sıvı Viagra vardı ve balık ve kırmızı et sarkan tuhaf meyvelerle karıştırılmıştı ve küçük kristal bir bölmede Patrick'e sandviçler ve ışıltılı gülücükler sunan bir 'salatacı kız'a bağlanıyordu. Patrick, gerçek bir genetik laboratuvarını, daha sonra takdim edeceğim Adam Zaretsky adlı bir dahiye ithaf etmişti. Etrafta gezinip, bölgedeki herkesin DNA'sını içeren genetik bir milkshake yapmak için insanlardan özel bardaklara tükürmelerini ya da saçlarından tel bırakmalarını istediler. Bundan sonra, bütün takımıyla birlikte en az bir saat boyunca çeşitli pişirilmiş hayvanlardan oluşan bir resim

yapmaya çalıştılar. Balıkların domuzlara, domuzların hindilere, hindilerin boğalara, boğaların ördeklere dönüştüğü, gıda kolajına dayanan gerçek bir transgenik deneyim. İnsanları eklemeyi unutmuştuk.

Audacia Ray'in filmi "The Bi Apple"dan sonra sahnelenen büyük operada dünyanın en inanılmaz, en düşsel ve en tehlikeli adamı takdim edildi. Adam Zaretsky. Henüz vakti gelmemiş bir dünyada yaşıyor sadece, ama neyse ki bütünüyle bilinçli değil, bize süreğen bilgelik elektroşoklarının zevkini tattırıyor. Konuştuğu zaman saf bir gonzo dinamiği içerisinde hareket ediyor. Bir biyogenetik mühendisi, bir sosyolog ve suikastçı arası bir şey, bu benim Adam'ım, Vivoarts: Sanat ve Biyoloji Stüdyosu'nun tanınmış hocası. Vivoarts, sanat, bilim ve sosyoloji alanında çalışan öğrencilerin sanat ve hayat arasındaki kesişimleri kendilerince keşfedebilecekleri bir sanat stüdyosu ve bilim laboratuvarı. Zaretsky ayrıca, San Fransisco Devlet Üniversitesi'nde Steve Wilson'ın Kavramsal/Bilgi Sanatları bölümünde; Batı Avustralya Üniversitesi, Anatomi ve İnsan Biyolojisi Bölümü, Sanat ve Bilim Ortak Araştırma Laboratuvarı Symbiotica'da ve Rensselaer Politeknik Enstitüsü'nde Bütünleşik Elektronik Sanatlar Bölümünde dersler verdi. Bu ilkbaharda, Hollanda'da Leiden Üniversitesi Onur Programı'nda, Sanat ve Genom Bilimi Merkezi konuğu olarak, Vivoarts dersleri verdi Fakat C'lick me- Net Porn'daki varlığı, bütün festival sahnesinin merkezini işgal eden bir şovmeninkiydi.

Zaretsky, "Transgenik Porno"su ile, online pornografi düşdünyası ile yeni organizma mühendisliğindeki yeni eğilimler arasındaki libidinal ilişkileri keşfetmeye çalışarak, bir netporn janrı olarak türlerarası chimeraya[3] yoğunlaştı. Düşlerin ve canlı varlıkların tuhaf bir karışımı olan Transgenik Porno, online olarak teşhir edilen ve satışa sunulan, hem hibrid hayvan-insan karışımlarının online tasavvurlarını hem de gerçek transgenik organizmaları kapsıyor. Bunu ifade etmek için, seyircileri, İnsan-Hayvan arası Cinsel İlişki, Fetiş olarak Cins Hayvan Üretimi, Online Gen Transferi Betimlemelerinin Güç Alanı ve Pornografik Varlıklar olarak Transgenik Organizmaların libidinal-ekonomik bir bütünleşmesinden oluşan tehlikeli bir alana itti. Adam Zaretsky, sadece biyoteknoloji ve genetiği pornografik bir bakış açısından okuyabildiği için değil, aynı zamanda muzipliği, insanı gerçek ve olanaklının kategoriler ötesine geçtiği liminal bir bulut içine düşüren sağın bir bilim haline dönüştürdüğü için de bir dahi: sevginin, dünyanın sonunu göstermek üzere gözleri açtığı yirmi dakikalık panik.

Parti zamanı. İki dans pisti, iki sahne, arada süper 8 çekimi vintage pornoların üç boyutlu görüntüleri, bir video ağ sisteminde kilisenin bütün ekranlarına yansıtılan sex box enstalasyonları. Yerlerde ise oldukça şık ışıklı yollar. Berlin'den Khan of Finland, ana sahnede gelecekteki bütün partilerin prensi gibiydi. O ve ben, daha tüketecek çok şeyi olan iki ensest kardeş gibiyiz. Birbirimizle telepatiyle randevulaşıyoruz ve aşkımızı rastgele bir sıvı gökyüzünden siyah damlalarla yağan bir arzu yağmurunda gerçekleştiriyoruz.

---

[3] Çn. Başı aslan, gövdesi keçi, kuyruğu ejderha ve ağzından ateşler saçan bir canavar olarak tasvir edilen bir mitoloji figürü.

Biz ve ritim kutularımız. Yani daha büyük sahnedeki esas performansları Khan ve Paradiso'nun Resident Djleri gerçekleştirirken, küçük dans pisti en punk olanıydı: Roma'dan (kurucusu olduğum) Phag Off ve Utrecht'ten Cruise Control gibi iki bağımsız queer tayfa tarafından sahnelenen 100% saf şamata, şimdilerde Berlin'de bulanan bir Neo Pop-Art müzik grubu olan Avustralyalı arkadaşlarım Team Plastique'inkine karışıyordu.

Cruise Control ve yaratıkları, partiyi new wave ve neo wave'i crossdressing performanslarına dayanan hiper ironik bir tavırla harmanlayan acayip eğlenceli bir DJ set ile açtılar. Daha sonra Team Plastique, yeni albümleri T.I.T.S ile sahnede canlı olarak insanları koli bandıyla bağlayıp, memelerini sallayıp kusarak kendi şovlarını yaptılar ve konseri büyük bir işeme performansıyla sonlandırdılar. Daha sonra sıra benim beden üstüne yazı yazma performansıma geldi: Freudyen takım elbise giymiş Özel Doktor Jacobs ile birlikte sunduğumuz, "Beni yaşar gibi yaz bana/ Nefret eder gibi sik beni" adlı performans DJ Dmdn'in (Antenne Records) beyaz gürültüleriyle eşliklenirken, çıplaklığım üzerinden muhabbet Ütopyasının ölümü ve aşkın çöküşünü anlatıyordum. Bundan sonra, ben ve Dj Dmdn'in Sakallı DJ ile birlikte çaldığı, görüntü akışı ve Infidel tarafından sağlanan ve bütün gece süren partinin kapanış kısmına geçtik.

Saat sabahın altısı. Süzülen güneşin gri ışıklarıyla kesilen ketamin atmosferler, postromantik bir görüntüyü gözler önüne seriyordu. C'lick me Net Porn sona ermişti.

(*) Francesco Warbear Macarone Palmieri'nin çalışmalarını takip etmek için bkz. <www.phagoff.org> ve <www.myspace.com/warbear>

SORUŞTURMA

Dosyaya ilişkin hazırladığımız iki soruya ilettiğimiz katılımcıların yanıtlarını bir soruşturma olarak derledik. Yaşar Çabuklu, Erden Kosova, KAOS GL ve Melek Göregenli'ye teşekkürler.

Türkiye ölçeğinde konuşacak olursak, buradaki muhalif oluşumların birçoğunun egemen kodlamaların bedendeki cinsel işlenimlerini tartışmaya açan argümanlarla hemhal olmadıklarını ve hatta bundan kaçındıklarını gözlemleyebiliyoruz. Ya da öbür taraftan, toplumsal ve kültürel bütün baskı ve tahakkümlere rağmen, bütün bunlarla yüzleşerek, bu farklılığını bir kimlik olarak benimseyip bu zorluklara göğüs geren insanları da zaman zaman bu farklılıklarını politik bir noktadan ele almadıkları için hiç radikal bir minvalde değil hatta egemen kodlamalarla uyum ve işbirliğine gelen oluş ve davranışlar içerisinde gözlemleyebiliyoruz. Üstelik, böyle bir radikallik içinde olsun ya da olmasın, bu insanlar öldürülüyor. (Kaos GL ve Pembe Hayat LGBTT ve birçok sivil toplum örgütü bu cinayetleri kınayan bir eylem yaptılar.) Bu üçlü durum üzerinden Türkiye'deki hal ve gidişi nasıl değerlendirirsiniz?

*

Ölçeği genişletirsek, mücadelelerinde feminist ve queer argümanlar nasıl zaman zaman birbirlerini rahatsız edebilecek söylemler üretebiliyorlar? Feminizm ve queer teorilerinin yakınlaşma ve kopma hatları sizce nelerdir? Nasıl bir sismografi sunarsınız?

Sorunuzda da belirtildiği gibi tartışma farklılık, kimlik, politika etrafında oluşuyor. Farklılığın mutlaklaştırılması katı bir kimlik politikasının benimsenmesini beraberinde getirebiliyor. İşte Queer düşüncenin eleştirdiği şey de bu. Kimlik politikaları iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesiyle sonuçlanıyor. Bu durum anaakım eşcinsel hareketlerde daha açık bir şekilde görülüyor. Ama Türkiye'deki heteroseksist yapı anaakım eşcinselliğe dahi tahammül edemediği için bu tür tartışmalarda dikkatli olmak lazım. Batı'da 19. yüzyıldan itibaren modernist zihniyet eşcinselliği sapkınlaştırmaya, suçlulaştırmaya çalıştı, modern toplumun muhalefeti de bu sürece ortak oldu. Modernist sosyalist hareket, işçi hareketi heteroseksist bir hareketti. Batı'da 1970'ler sonrasındaki süreçte anaakım eşcinsellik değişen ölçülerde sistem içine çekilmeye çalışıldı. Türkiye'ye gelince batıya kıyasla çok daha fazla otoriter bir modernist iktidar ve muhalefet söz konusu. Türkiye'de sosyalist hareket çok büyük ölçüde heteroseksisttir.

Şöyle bir durum ortaya çıkıyor: Heteroseksist baskılara karşı eşcinsel kimlik ister istemez öne çıkarılıyor, bazen bu kimlik mutlaklaştırılarak da yapılıyor bu. Ama eşcinsel hareket bununla sınırlı değil, kimliğin mutlaklaştırılmasının yol açabileceği sorunlar da tartışılıyor. Önce kimliğimizi kabul ettirelim, queer için henüz vakit erken, bu sonraki aşamada halledilir gibi bir yaklaşım bence yanlış. Öte yandan kimliğe kilitlenmiş bir politika ne kadar yanlışsa, eşcinsellerden kimliğin reddine dayalı bir politika yapmalarını beklemek de o kadar yanlış. Bence kimlik için verilen mücadelenin ve kimliğin sorgulanmasının, öncelik sırası olmaksızın, beraber yürütülmesi önemli.

*

Eşcinsel hareket gibi feminist hareket de kimlik politikasına önem veriyor. Her ikisinin de karşı çıktığı yapılar benzeşiyor; heteroseksizm ve patriyarka. Queer hareketin mutlaklaştırılmış kimlik politikalarını eleştirmesi anlamında anaakım feminist hareketle arasında eleştirel bir mesafe var. Öte yandan nasıl queer "erkeklerin" geylikle yakın bir ilişkisi varsa queer "kadınların" da lezbiyenlikle yakın bir ilişkileri var. Yaşadığımız dünya geylikten ya da lezbiyenlikten kopuk bir queer duruşa pek imkân vermiyor. Queer geylik ya da queer lezbiyenliğin hareket ettiği yer "imkânsızın politikasının" oluşabileceği bir yer aynı zamanda. Öte yandan tarihte ve günümüzde gey ve lezbiyen kültürün gelişimine baktığımızda gey kültürün, "eşcinsel erkek dostluğunun" lezbiyenliğe kıyasla "daha ayrıcalıklı" bir konuma sahip olduğunu, lezbiyen kültürün eşcinsel hareket içinde dahi ikinci sınıf bir muamele gördüğünü söyleyebiliriz. Bu da queer lezbiyenlerin işinin daha zor olduğu anlamına geliyor, ama imkânsızın politikasını gerçekleştirme potansiyelleri daha fazla.

Cinsel deneyim çoğulluğu ve farklılaşma üzerinde çifte bir kıskacın var olduğundan bahsedilebilir sanırım. Öncelikli olarak modernleşme sürecinin (sadece Türkiye Cumhuriyeti tarihini değil, Osmanlı'nın son dönemini de içeren zaman aralığında) getirdiği nüfus üzerinde kullanılan disipliner biçimlendirme yöntemleri normlar belirliyor, ve cinsel deneyim çeşitliliği zapturapt altına alınıyor, erkeklik ve kadınlık halleri yeniden-biçimlendiriliyor, norm-dışı olarak damgalanan cinsellik biçimlerinin üzeri örtülmeye başlanıyor, kozmopolit ortamda oluşmuş farklılık hazneleri kapatılıyor. Yakın zamana kadar daracık haznelere sıkışmış biçimde yaşanıyor farklılıklar. Ama neo-liberal dönüşüme entegre olma kararıyla birlikte ulus-devlet sınırları içinde tatbik edilen denetim sistemleri zorunlu olarak gevşemeye başlıyor: diğer kültür-coğrafyalarla olan ilişki arttıkça, iletişim teknolojilerinin gelişmesine koşut serbestleşme sahaları açıldıkça, üstü örtülen geçmişi okuma fırsatları çoğaldıkça sıkılmış vidalar titremeye başlıyor. Şizoid bölünmeler yaşanıyor: bir yandan cinselliğin yaşamda kapladığı alan genişliyor, yoğunluğu artıyor ve normdan kurtulma olasılıkları çoğalıyor ve bunların görünürlülüğü artıyor; diğer yandan bu fokurdamayı zapturapt altına almak için periyodik ayıplama histerileri ya da şiddet gösterilerine başvuruluyor. Farklılaşma dinamikleri neo-liberalizm tarafından kodlanmaya çalışılıyor: cinselliğin görselliğini manipüle eden sektörler açılıyor; cinselliğin para aracılığıyla yaşanmasına dair sahalar genişletiliyor; üçüncü alan olarak kurulan gey-oluş hasılata dönüştürülebilir bir kimlikleşme yörüngesine sokuluyor vs. Özgürleşme anlarını istismara yönelik bu tür mekanikleşmeler birçok kesimde kültürel yozlaşma olarak algılanıyor ve tepki görüyor. Yani bir metafor kullanırsam, kaçış patikaları çoğaldıkça, aynı zamanda otoban ihaleler açanlar da, hiçbir yere gitmiyorum diye haykıranlar da çoğalıyor. Muhafaza etmeye yönelik kimi tepkiler, faturayı modernleşme serüvenine çıkarmaya çalışıyor. Norm-dışı olarak kodlanan cinsellikleri kapitalizmin yarattığı yozlaşma olarak, insanın 'doğa'sına yabancılaşması olarak tanımlayan sol cenahtan kişilerin beyanlarına tanık olduk yakın geçmişte. Ama esas tepki modernleşmeyi yabancı bir kültürün, Batı'nın nüfuz siyaseti olarak gören ama yine de kendini modernist dile başvurmaktan alıkoymaktan alıkoyamayan dinsel-kültürel aidiyet odaklarından geliyor. Bu da ikinci kıskaç.

Kıskaçları açmak nasıl mümkün olur, reçetesini vermek zor. Bugün nasyonalizm ile AKP arasında sıkışan siyasal manzarada üçüncü opsiyonları açmakta ne kadar zorlanılıyorsa, cinselliği kıskaca alan ideolojik formasyonları çözüntüye uğratmak da o kadar zor (Benzer sorunlar faal olduğum güncel sanat alanında da mevcut; mesela, bağımsız sanat mekânı Hafriyat hem Bedri Baykam gibi Kemalistlerden tepki görüyor hem Vakit gazetesi gibi din bağnazlarından). Aslında cinselliğin yaşanması konusunda belki daha zor, çünkü siyasal açılım konusunda anlaştığınızı düşündüğünüz insanlarla belli bir iletişime girdikten sonra siyasal olanın ne olduğu

konusunda farklı fikirlere sahip olduğunuzu anlayabiliyorsunuz. Eleştirel sol düşünce dahilindeki bütün aktörler cinselliği siyasal alanın dışında tutma ısrarından henüz vazgeçmiş değil. Dolayısıyla zaten dar olan kadrolar içinde, daha dar bir radikallik haznesini sıkışılıyor. Tersine görüntüler de oluşabiliyor. E-gruplarında travesti bir arkadaşın katlini kınayan, kendini dayanışma hattı içinde tanımlayan bir arkadaş bir anda nasyonalist duyarlılığın paylaşılması çağırısında bulunabiliyor. Yine de son on yıl içinde ciddi bir örgütlenme açılımı mevcut, verilmiş onca emek var; ve bu kazanımlar ileride daha da geniş sahalara yayılma umudunu taşıyor. Yapılması gereken, diğer direniş ve mücadele alanlarında olduğu gibi, sabırlı ve alçakgönüllü biçimde ilerleyen ve medyanın ya da iktisadın yabancılaştırıcı büyüklükteki ölçekleriyle değil, insani ölçekleri kullanarak yayılmaya çalışmak. Yakınlaşma siyasetine yönelik ilginç deneyler, deneyimler yaşanmakta -sonuçları yakından takip etmek lazım.

*

Nasıl bir çatışma olabileceği öngörülebilir aslında. Bir yanda belli bir kadın doğası tariflediğinde ya da kimlik-edinime dair görüngüler oluştuğunda, akışkanlığı ve olumsallığı öne çıkaran diğer görüş yani queer kuram önceden belirlenmiş bir kodlamaya oturtulduğunu hissediyor. Diğer yandan queer konum da bir tür kinetiğin, hareketliliğin metafiziğini üretmekle, somut projelere eklemlenememekle suçlanabiliyor. Ama doğrudan bir bağ olduğu, queer kuramın ciddi bir oranda feminizm ile edinilmiş kazanımların kalkanı altında geliştiğini akılda tutmak lazım. Ayrıca daha yüksek bir tecrübeye sahip olan feminist kuram içinde ekol çeşitliliği çok geniş ve queer kuramla herhangi bir çatışmaya girmeyen çok sayıda güncel akımdan da sözedebilir - hatta iki saha arasındaki sınırın silindiği pek çok durum ve deneyim mevcut. Türkiye'de bu ilişki dahilinde bir gerilim oluyor mu, bunu tartışmak için yeterli bilgim yok doğrusu. Sanırım arada feminist pozisyonların tecrübe ve sayısal fazlalık nedeniyle öne çıkmaya yönelik bir temayülü oluyor; bu da eşcinsel hareket içinde (queer nitelikli bir oluşumdan ya da akademik bir çevreden Türkiye özelinde ne kadar bahsedilebilir bilmiyorum) bir tür patronaj tedirginliği yaratıyor. İçeriden insanlar daha detaylı hatlar çizebilirler sanırım. Yine de bu tür bir gerilim üzerinde yoğunlaşmanın teorik alana ait bir lüks olduğunu düşünüyorum. Sonuçta belli toplumsal sorunlara bağıtlanmış bir avuç insan var; farklı görüşlere rağmen nasıl birararaya gelebiliyorlar, bunun üzerinde durmak daha verimli olur. Feminist oluşumlar ve eşcinsel hareketin yanında savaş-karşıtları ve kimi anarşist ve ekolojistlerin birbirlerine eklemlenebildikleri ilginç mücadeleler yaşanıyor. Heyecan verici olan, genişletilmesi gereken bu ittifak patikaları....

Öncelikli olarak bizler, toplumsal kadınlığın ve erkekliğin kurulu kimlikler olduklarını, bu kimliklerin değişip dönüşebileceğini ve özgürleşebileceğimizi düşünüyoruz. Tek bir kadınlık, tek bir erkeklik olmadığını kendi hayatlarımızla tecrübe ediyoruz. Toplumsal muhalif hareketler bu noktada toplumsal cinsiyet kategorilerini çok fazla sorgulamadıkları için ne yazık ki cinsiyetçiliklerini de, homofobilerini de sorgulama gereği duymuyorlar. Onların gereğini duymadığı şey ise bizim özgürleşme alanımız. Bu noktada dönem dönem çok ciddi sorunlar yaşıyoruz.

Çünkü insanlar cinsiyetçiliklerini, homofobilerini sorgulamanın sadece kadınları ve eşcinselleri değil aynı zamanda kendilerini de özgürleştireceklerinin farkında değiller. Bizimle iletişime geçme aşamasında "sizi anlıyoruz", "saygı duyuyoruz" gibi basma-kalıp cümlelerle aslında kendilerini sorgulamadan sadece bizim onlara birkaç beden büyük gelen papuçlarımızı giyerek empati kurduklarını zannediyorlar. Çoğu zaman bu durumu ilk tanışma reaksiyonu olarak adlandırıyoruz ve ilişkimizin zaman içinde birbirimize daha çok değdikçe, yan yana durdukça değişeceğine ve özgürleşeceğine inanıyoruz. Bunun için inatla derdimizi anlatıyoruz, homofobi ve cinsiyetçilik sadece kadınların ve eşcinselleri derdi değil diyoruz. Örgütlenmeye ilk başladığımız andan itibaren bizimle birlikte özgürleşeceğini düşünen anarşist, feminist arkadaşlarımız oldu. Ancak genelde Türkiye'deki toplumsal hareketin özneleri, cinsiyetçi, militarist ve homofobikler ve bu konuyu konuşma taraftarı değiller, bugün için eşcinsellerin uzaydan gelmediği, dünyalı olduğunun farkındalar ancak halen eşcinsellerin kendi içlerinde olabileceği, onlarla birlikte örgütlenebileceğini düşünmüyorlar.

Hrant Dink öldürüldüğünde bütün muhalif kesimler "hepimiz Ermeniyiz" sloganını gönül rahatlığı ile attı. Çünkü "Ermeniyiz" diyen Ermeniler dışında herkes Ermeni olmadığını, bundan sonra da Ermeni olmayacaklarını hem kendileri biliyorlardı hem de beraber slogan attıkları diğer insanlar. Ve o günlerde internet üzerinden "İstanbul'da bir travesti öldürüldü" diye düzmece bir haber yayıldı, "hepimiz Ermeniyiz" diyen herkesi, bu sefer de “hepimiz ibneyiz” demek üzere cenaze törenine çağırıyordu. Aslında bu haber ve çağırı, faşist bir ağızdan, “hadi kolaysa bir de ibneyiz deyin bakalım” söylemiyle kaleme alınmıştı. Ancak yine de, böyle bir çağrının gerçekliğinin olması düşüncesi üzerinden ele alındığında, bu mail herkesi gerdi, çünkü Ermeni olmadığından emin olanların çoğu eşcinsellik söz konusu olduğunda bu kadar gönül rahatlığı ile "hepimiz eşcinseliz, hepimiz travestiyiz" diyemeyeceklerdi. Çünkü cinselliklerini hiç sorgulama gereği duymadan yaşıyorlardı ve ne kadar homofobik bir toplumda yaşadığımızın farkında idiler. Etnik azınlıkların uğradıkları ayrımcılık/şiddet, politik ve sistematik bir şiddetti ve arkasında faşizm, militarizm, savaş kültürü, yabancı düşmanlığı gibi hayatımızda olmasını istemediğimiz hepimizin uzlaştığı ortak birkaç

nokta yatıyordu, ancak bir eşcinselin öldürülmesinin arkasında da aynı ideolojilerin yattığının farkında değiller. Bu yüzden bir eşcinselin öldürülmesinin heteroseksizm dediğimiz ideolojiden kaynaklandığını görmek için, papuçlarımızı giymenin yeterli olmadığının farkında değiller ne yazık ki.. Ancak biz derdimizi anlatmaya inatla devam ediyoruz.

*

Queer teoriye ile feminizmin ilişkisine bakmadan önce, eşcinselliğin toplumsal bir harekete dönüşmesi sürecine bakmak lazım. Tek tanrılı dinlerle günah olarak adlandırılan sodomi, dinin etkisini göreceli olarak daha azaltması ve ulus devletlerinin kurulmasıyla birlikte, günah yerini suça bıraktı. Pozitif bilimlerin gelişmesiyle birlikte suç olan eşcinsellik aynı zamanda "hastalık" oluverdi. 68 hareketi ile birlikte eşcinseller de özgürlük mücadelesinde yerlerini aldılar. Ve tüm dünyaya "hasta değilim, günahkâr değilim, suçlu değilim, ben mutluyum ben 'gey'im" dediler. Bu süreçte eşcinseller feministlerle birlikte el ele mücadele ettiler. 80'lere doğru özellikle Kuzey Avrupa ve Amerika'da eşcinsel hareketinin toplumsal dönüşümden ve herkesin özgürleşeceği bir dünyadan çok sisteme uyum sağlayan bir harekete evrildiği sırada, AIDS patladı. Ve eşcinseller yeniden hasta, günahkar ve suçlu oldular. İşte queer teorisi tam bu sırada ortaya çıktı. "Biz hastayız, çirkiniz, eşcinseliz, sakatız, yaşlıyız, evsiziz" gibi toplumun görmek istemediği her şeyi göz önüne çıkartarak eşcinselleri aşağılamak için kullanılan queer sözcüğünü sahiplenerek yeniden bir özgürlük mücadelesi başladı. Eşcinsel hareketin heteroseksüelliğe karşı bir kategori yarattığı eleştirisi ile ortaya çıkan hareket, bütün kategorilerin kurulu olduğunu ve hepsinin akışkan ve değişken olduğunu söylüyor. Feminizm de bu nokta da zaten toplumsal kadınlığın ve erkekliğin kurulu kimlikler olduğunu ve bu kimliklerin kadın ve erkekleri baskıladığını söylüyor. Bu noktada, teoride feminizm ve queer, nasıl özgürleşeceğimiz konusunda bizi aynı yola çıkan iki teori..

Ancak pratikte durum her zaman teoride olduğu gibi olmayabiliyor. Zaten tek bir kadınlıktan, tek bir erkeklikten bahsedilemeyeceği gibi tek bir eşcinsellikten bahsedilemez, tek bir feminizmden de, tek bir eşcinsel hareketten de bahsedilemez. Dolayısıyla, farklı örgütlenmelerde farklı pratikler sergilenebiliyor. Sözün kısası, tek bir feminist örgütlenme ve tek bir queer örgütlenmesi olmadığı için, pratikleri de farklı olabiliyor. Son birkaç yıldır daha çok feministlerle yan yana birlikte mücadele edebiliyoruz. Birlikte mücadele ettiğimiz feministlerle mücadele pratiklerimiz ortaklaşıyor çoğu zaman..

Ancak Türkiye'de feministlerin de eşcinsellerin de konuşmadığı bir alan var. Fuhuş sektörü.. Bu konuda hiçkimse konuşmuyor. Bu konunun tartışılmasından önce seks işçilerinin örgütlenmesi noktasında hem kadınlara hem de eşcinsellere çok iş düşüyor. Seks işçiliği yapan travesti/transeksüel kadınlar, heteroseksüel kadınlara nazaran daha örgütlüler ancak bu örgütlülük daha çok cinsel kimlik politikaları üzerinden şekilleniyor. Çünkü transeksüel ve travesti varoluşa yönelik önyargılar

sonrasında transeksüellerin fuhuşa sürüklendiği noktasından hareketle fuhuş sektörü, eğitim, çalışma hayatı alanında yaşanan sorunların ve ayrımcılıkların bir sonucu olarak "zorunlu seks işçiliği" olarak ele alınıyor. Fuhuş sektörüne ilişkin eleştiriler ihlallerin sonlandırılmasına ilişkin düzenlemelerle sınırlı kalıyor. Aslında fuhuş sektörüne ilişkin hem kadınların hem de eşcinsellerin az konuşmasının nedeni halen Türkiye'de cinselliğin tartışılması zor konulardan biri olması şeklinde özetlenebilir.

Türkiye'de özellikle lezbiyenlerin/biseksüel kadınların, feminist hareketin özneleri haline gelerek aktif olarak politikaya ve eylemliliklere dahil olmasıyla birlikte heteroseksüel feministlerle birarada mücadele pratikleri yaratıldı. Böylece, toplumsal cinsiyet dayalı şiddet mağdurlarının sadece heteroseksüel kadınlar olmadığı, farklı kadınların farklı şekillerde ezildiğini, kadınların yanında eşcinsel erkeklerin de ezildiğini aktarabildiler. Artık feministlerle eşcinseller yan yana daha çok mücadele edebiliyorlar.

Eşcinsel hareketi görmeyen bir feminizmin yollarını sadece queer teoriden değil, aynı zamanda feminizmden ayrıldığını ve feminizmden uzaklaştığını düşünüyoruz. Çünkü eşcinselleri görmeyen bir feminizm beyaz, heteroseksüel, orta sınıf, evli kadın dışında hiçbir kadın varoluşunu da görmüyor demektir.

Yani yolu eşcinsel hareketle kesişmeyen bir kadın hareketi sadece eşcinsel hareketten değil, aynı zamanda feminizmden de uzaklaşıyordur. Şu ana kadar feministlerle aramızda politik ayrılığa yol açacak bir sorun yaşamadık. Feministlerle yaşanacak sorunun çözümünde bize gene feminizmin yol göstereceğini düşünüyoruz.

Ancak Türkiye'de kendini feminist olarak nitelendirmeyen ancak kadın hakları için mücadele eden kadınlar ve örgütleri var. Bu yüzden Türkiye'de feminist hareketin de parçası olduğu bir kadın hareketinden bahsedebiliriz. Kadın hareketi ne yazık ki halen heteroseksüel, orta sınıf, üniversiteli, evli, beyaz kadınların sorunları çerçevesinde mücadele ediyor. Bir Kürt kadının yaşadıklarını, etnik kimliğine, bir lezbiyen kadının yaşadığını cinsel yönelimine, bir türbanlı kadının yaşadığı sorunu da dini görüşüne indirgeyerek kadın varoluşunu yok sayan bir mücadele pratiği var. Böyle mücadele eden kadınlarla ve örgütleri ile sanırım feministler de en az bizim kadar sorun yaşıyorlar. Çünkü feministler kadınların farklılığını ve farklılıklarından kaynaklanan sorunlarını da feminizme dert ediniyorlar. İyi ki de ediniyorlar. :)

Çünkü Türkiye'deki toplumsal hareketler ne yazık ki kendi kalın duvarlarını yıkmıyorlar ve birarada durmak için bir çaba harcamıyorlar. Feministler ise birbirlerinin farklılıklarını gözardı etmeden yan yana durabiliyorlar. Feminist pratiklerin diğer toplumsal muhalif hareketlere de yansıması umuduyla...

Türkiye'de herhangi bir konudaki "hal ve gidiş" i değerlendirmek her zaman ama hele bu günlerde çok zor. Benim gibi, değerlendirmelerini, aslen "rasyonel" bir soğukluğun egemenliğinde inşa edilmiş "sosyal bilimci" gözleriyle yapması beklenen biri için daha da zor. Bu ülkede insanlar çok rahat öldürülüyor, başka insanlar ölümleri çok rahat seyredebiliyor; ölümlerin ve ölülerin hiyerarşisini kurmuş, hiç değilse buna razı olmuş bir "millet"iz en çok. Ölümden ve öldürmenin seyredilişinden konuşurken, teorik olmak, bilginin sınırlarında kalmak kolay değil sanki doğru da değil. Hatta belki bu da şiddetin egemenliği için gereken bir tür şiddeti entelektüelleştirme yolu ya da şiddet elitlerini meşrulaştırmaya yarayabiliyor. Her anın, her durumun, analitik açıklamasını yapabiliriz, bu durumda her şey "normal"leşebilir ve elimizde başka bir "normal"liğin kurulması için tarihin istediğimiz yönde akmasını umut etmekten başka bir şey kalmayabilir. Evet, muhalif oluşumların çoğunun ilgisi kimliklerin daha görünür -hatta daha "meşru" diyesim geliyor- katmanlarına yönelik. Çünkü, Türkiye'deki muhalif oluşumların çoğunun, egemenliğin bedenlerimizdeki macerasını anlamaya kalkışmaları pek çok başka, uzun zamandır görmezden gelinen egemenliğin kendi içimizdeki biçimleriyle yüzleşmekten kaçamamak anlamına gelecek: Militarizmle, gündelik pek çok başka iktidar ve hegemonya biçimlerinin muhalif görünümleriyle, insanın kolektif varoluşundan bireysel varoluşa geçişinin sancılarıyla, en zoru.. "kadınlık" la.. "erkeklik" le.. ikisinin de elimizde olmadığı yerle.. araf'la.. karşılaşmayı kaçınılmaz hale getirecek. Bu kaçınılmaz karşılaşmadan kaçınmak, onun kaçınılmazlığını bilmemekten değil bence, bunun için gereken sukunetin, kendine güvenin ve belki de en çok cesaretin yokluğundan. İnsan, sanırım, kaldırabileceğiyle yüzleşebiliyor. Farklılıklarını, hiç de politik olmayan, yani başka bir yaşama hali talep etmeden, hatta sizin deyişinizle "egemen kodlamalarla uyum ve işbirliği" içinde yaşamaya çalışan insanların, isyan etmeyişleri de aynı nedenle anlaşılabilir belki. Eğer, dünyayı değiştirme gücünüz olduğunu hissedemiyorsanız, onu olduğu gibi kabul ederek hatta size hayatı zindan eden sizin hayatınıza yönelik bütün "egemen kodlamaları" içselleştirerek, hayatı yani egemenliğin bütün biçimlerini meşrulaştırıyorsunuz.

Ama her şey bu kadar kötü de değil. Türkiye'de pek çok muhalif hareket, LGBTT hareketlerin, kendileri ve başkaları için dünyayı değiştirme iddialarını görmezden gelmiyor artık. Uzaktan da olsa "tanıma" ya, "duyma" ya başladılar; bu, kendileriyle ilgili yukarıda söz ettiğim kendilerinden kaynaklanan ve kendi bedenlerinden hareketle dünyaya bakan bir içsel motivasyondan kaynaklanmadı bence daha çok LGBTT hareketlerin, görmezden gelinemez politik duruşlarıyla gerçekleşti. Hala gözlerini kapatanlar da en azından, gözlerini kapatmanın "ayıp" olduğunu biliyorlar ve susuyorlar sanki.. ki bu da bir aşama..

*

Bu soruna, hangi feminizm diye sormadan cevap vermeye başlayamam ve belki hangi siyaset, hangi dünyayı değiştirme iddiası? Ben feminizm ya da queer argümanların, içinden konuştukları grupları oluşturan bireylerin tek tek kurtuluşları ve sadece kendi için kurtuluşları gibi bir siyaset tarif etmedikleri sürece yakınlaşabileceklerini düşünüyorum ya da yakınlaşmaları en mümkün görünen siyasetler olduklarını. Kimlik siyasetlerinin, "kimlik" siyaseti olmak bakımından, eğer kimlikler, bütünüyle post-modernist bir yerden kuruluyorsa ya da hayatın kurgusu böyle tarif ediliyorsa, politik açmazı bu. Eğer siyasal iradelerimiz başkalarına değmeyen bir yerde ve yerden hayata geçiyorsa, özgürlük bugünküne benzer bir şey olurdu. Oysa heteroseksist egemenlik, esasen bütün diğer egemenlik görünümlerinin ortak bileşeni ama aynı zamanda en sıcak en yakıcı tam da bu nedenle en içimize işlemiş, en gizil olanı. O yüzden, ona karşı bir siyasetin temel argümanlarını oluşturduğu bir ortak siyasi kamusal alan yaratmak gerekiyor. Bu alanı yaratmaya, yani herkes için başka bir dünya kurma iddiasının en çok feminizm ve queer siyasetlere yakıştığını düşünüyorum.

ARKADAN YASLANMAK

"Bu bir yas çalışması değil,
yasta olmamak çok daha fazla çalışma ister."

Gilles Deleuze, *Müzakere*

Derrida ve Yas

Hepimiz Platon'un Mağarasından mı Çıktık?

Utku Özmakas

Ulus Baker'e...

"Yas çalışması" Jacques Derrida tarafından düşün dünyamıza atılmış bir kavram. Her ne kadar ülkemizde yalnızca "Marx'ın Hayaletleri" çalışması dolayısıyla bilinse de Derrida açısından geçmişi daha eskilere dayanıyor. Bu çalışmadaki amacım "yas çalışması"nın etik ve epistemolojik düzlemini oluşturan gösterge eleştirisi, iz nosyonu, miras kavramını açıklamak ve tüm bunlara bağlı olarak "yas çalışması"nın nasıl olanaklı olduğunu, söz konusu çalışmanın teolojik bağlamdan çıkarılarak felsefi bir bağlama nasıl ele alındığını göstermek. Daha en baştan belirtmeliyim ki "yas çalışması"nın özellikleri gereği amacım Derrida üzerine bir "yas çalışması" yapmak değil, daha çok bu kavram ve "ölüm sorunu" üzerinden bir düşünme hattı oluşturmak.

"Gösterge"den "İz"e

Göstergebilim her ne kadar kronolojik öncelik bakımından Ferdinand de Saussure'e atfedilse de Charles Sanders Peirce'ün araştırması bu alanda oldukça önemli bir araştırma sayılmalıdır. Çünkü Peirce'ün düşüncesi pek çok açıdan –daha sonra Derrida'nın göstereceği üzere- Saussure'ün içine sıkıştığı ikili karşıtlıkları daha baştan dışarıda bırakmaktadır. Yine de günümüz "göstergebilim"i temellerini neredeyse tamamen Saussure'den almıştır demek çok da yanlış olmayacaktır. Saussure'ün çalışmaları bütün bir felsefe tarihini değiştirmiştir diyebiliriz. Bunun en açık kanıtlarından biri de Saussure sonrası düşünürlerin arasından göstergebilime deyinmeden geçen neredeyse bir isim bile olmamasıdır.

Christopher Norris'e göre "'nedensiz' gösterge kavramı Saussurecü göstergebilimin dönüm noktasıdır ve Fransız yapısalcılığı olarak bilinen yaygın Saussurecü uyanışın bütün gelişimlerinde" etkilidir. (Norris 1987:88) Fransız düşünce geleneği bu işten payına düşeni almakta gecikmedi. Levi-Strauss, Barthes, Lacan, Derrida, Foucault, Althusser isimleri yapısalcılıktan "pay alan" düşünürler olmakla kalmadı; aynı zamanda yapısalcılığı dönüştüren isimler

de oldular. Her ne kadar Foucault "yapısalcılar" arasında sayılamayacağını vurgulasa da belli açılardan "yapısalcılık"a çok yakın bir hatta ilerlemiştir.[1]

Saussure'ün yazıları "Genel Dilbilim Dersleri" adı altında 1915 yılında yayımlanırken Peirce'ün yazıları da "Toplu Yazılar" adı altında 1931'de yayımlanmıştı.[2] 1976 yılında ise göstergebilimin iki ustasına kökten bir itiraz yükseldi. İtiraz bayrağını kaldıran ise adını yapısalcılıktan etkilen düşünürler arasında saydığımız yapısalcılığı tümüyle reddedemeyen; ancak ondan kopuşun da gerekli olduğuna inanan Derrida'dan geldi.

Derrida'ya göre "Saussure, gelenekten ödünç aldığı gösterge kavramını metafizik geleneğinin aleyhine çevirme yolunda önemli katkılarda bulunmuştur." (Derrida 1994:32; Derrida 1999:176) Derrida'nın bu itirazının nedeni ise kökleri John Locke hatta belirli açılardan Platon'a kadar uzanan "gösterge" kavramının yeniden yapılandırılmasında gerçekleştirilen işlemin Batı metafiziğinden çıkmaya değil tam tersine onun içinde kalmaya çalışmasıdır. Derrida'ya göre "gösterge" kavramı "gösteren" ve "gösterilen" diye sıradüzensel bir ikiliğin içerisine yerleştirilemez.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasında bu kadar sert bir ayrım yapılamayacağını ve bu türden bir ayrımın "çokanlamlılık"ı açıklamaktan uzak olduğunu dile getirir.

> Özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir göstererene gönderme yapmayacak, göstergeler zincirinden artakalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren olarak işlev yapmayacak olan ve benim "transandantal gösterilen" olarak adlandırmayı önermiş olduğum klasik gereksinime Saussure haklılık kazandırmaktadır. (Derrida 1994:34-35; 1999:176)

Derrida, doğasının yapısı bakımından hiçbir başka göstergeye dayanmayan, bütün göstergelerden bağımsız bir göstergenin yani "aşkınsal bir gösterilen"in olamayacağını vurgular. Saussure'ün göstergebilimin kavrayışının temellerini ikili karşıtlıklar mantığına dayamasını, Derrida, bütün "Batı metafiziği"nin temelinde varolduğunu savladığı "bulunuş metafiziği"nin ve bunun sonucu olarak kendinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmayan, bir ilk ilkeye, referans noktasına yani "aşkınsal gösterilen"e

---

[1] Adı sıklıkla yapısalcı düşünürler arasında sayılan Foucault, kendisini asla yapısalcı olarak tanımlamadığını sık sık dile getirmiştir. "Yapısalcı olarak adlandırılanlardan farklı olarak, ben dil gibi bir sistemin sunduğu biçimsel imkanlarla pek ilgilenmedim", "(...) 'yapısalcılık' olarak tanımlanan şeye dahil edilmem tam da bu nedenlerle mümkün değildir", "Bir 'yapısalcı' olmadığımı belirtmeye gerek var mı?" ve "Ben hiçbir zaman Freudcu olmadım, hiçbir zaman Marxist olmadım, hiçbir zaman yapısalcı olmadım" ifadeleri Foucault'nun bu kimliği kabul etmediğinin açık bir göstergesidir. (Foucault 2004:76-78-124-326)

[2] İlginç bir tesadüf olarak her iki düşünürde çalışmalarının yayımlandığını göremedi. İkisinin de çalışmaları öğrencileri tarafından ders notlarından ve yazdıkları metinlerden derlendi.

gereksinim duyulmasının bir örneği olarak okur. Bu nedenle Saussure'ün göstergebilim düşüncesi Derrida'nın "Batı metafiziği" olarak niteleyip eleştirdiği yapının bir parçasıdır.

Derrida'nın Saussure'cü göstergebilimė getirdiği en önemli eleştirilerden biri söz konusu göstergebilimin en önemli "silah"larından olan "nedensizlik" ilkesinin nasıl kendini vurmaya hazırlandığıdır. Derrida'ya göre Saussure, "göstergenin nedensizliği" ilkesi gibi önemli bir keşfe imza atmış olsa da onu ikili karşıtlıklar sistemine oturtmaya çalışarak "sıradüzenci bir erekbilime (téléologie hiérarchisante) doğru geri çev[irmiştir]" (Derrida 1994:38; 1999:177)

Bunun yanı sıra Derrida'ya göre "gösterge nötr bir dilsel kavram değildir onun [göstergenín] metafizik ve teolojik bir kavram olduğunu ima eder."[3] (Howells 1999:44) Saussure'ün önerdiği biçimiyle gösterge, ikili karşıtlıklar sisteminin destek noktalarını sarsmaktan uzak metafizik bir yapıdır. Söz-merkezci Batı düşünce geleneğinin "dil"i tam da bu nedenle yani teolojik ve metafizik olmasını nedeniyle her zaman düşünsel bir risk içerir. Derrida'ya göre bu dil yani "'gündelik dil' masum veya yantutmaz (neutre) değildir." (Derrida 1994:33; 1999b:176) Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım üzere Derrida, içinde yetiştiği düşünce geleneğinin temel dayanaklarını sarsmak, silkelemek amacıyla gösterge kavramının Saussure'cü yan etkilerini bertaraf etmek niyetindedir. Bu nedenle Peirce'ün gösterge kavramına eğilir.

> Peirce, benim göstergeden göstergeye refere edilmenin bir son olabilecek aşkınsal gösterenin yapısökümü olarak adlandırdığım bir yönde ilerliyor. Ben söz merkezcilik ve bulunuş metafiziğini kaçınılmaz, güçlü, sistematik ve bastırılamaz bir arzu olarak tanımlamıştım. Şimdi Peirce, göndermenin belirsizliğini, bizim gerçekten bir göstergeler sistemi ile uzlaştığımızı anlamamızı sağlayacak bir ölçüt olarak belirtir. *Anlamlandırma [signification] hareketinden söz etmemiz kesintinin imkânsızlığını türeten şeydir. Şeyin kendisi bir göstergedir.* (Derrida 1976:49)

Bu alıntıda açık bir biçimde görüldüğü üzere, Derrida'nın gösterge kavramına getirdiği eleştiriler onu başka bir yolu seçmeye yöneltir. Bu yol ise "iz" düşüncesinden başka bir şey değildir.

Derrida, gösterge kavramından daha doğrusu onun taşıdığı metafizik ve teleolojik etkilerden kaçabilmek için öne sürdüğü iz düşüncesinin temellerinde Freud'un çalışmalarının etkisi olduğunu vurgular. Çünkü Freud, ruhun işleyişin biçimini betimlemek için gündelik konuşma dilinden değil

---

[3] Howells, "gösterge"nin teolojik bir kavram olduğunu belirtir; ancak Derrida'nın bu kavramın aynı zaman da "teleolojik" olduğu eleştirisini ıskalar.

yazıdan alınmış birtakım metaforları inceler. Bu tercih Derrida'nın oldukça ilgisini çeker. Düşünür, "Freud ve Yazı Sahnesi" [Freud and the Scene of Writing] başlıklı yazısında rüyanın yorumu ile yazı arasındaki paralellikleri inceler ve her ikisinin de en temel özelliğinin "iz"den yola çıkmaları olduğunu söyler. Ona göre "bastırılmışın geri dönüşünün semptomatik bir formu: Yazının metaforu(...)"dur. (Derrida 1978:197)

İz, bir kendi başınalıktır. "İz"in ontolojik konumu da onu geleneksel bakış açısından ayırmaktadır. Çünkü Derrida "iz"i tanımlarken "iz *hiçbir şey*dir, o [iz] varlık değildir" demektedir. (Derrida 1976:110) "'İz' kavramını Derrida düşüncesinde bu kadar önemli bir yere koyan ise bu kavramın metafizik bir bütünlük taşımaması ve bu kavramın bulunuşun [presence] ilgili olduğu şeylerin yapısökümünün partiküler bir formu" olmasıdır. (Özmakas 2007a:38)

"İz"den sonra artık geleneksel gösteren ve gösterilen ikiliğinden söz edilemez, "gösteren ve gösterilen arasında fark yoktur" (Derrida 1976:23) Böyle bir ayrım yoksa artık "şeyin kendisi bir göstergedir." (Derrida 1976:49) İz düşüncesinde, göstergenin aksine herhangi bir ikilikte söz edilemez. Gösterge düşüncesinde, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki birebir ve tek yönlüdür; ancak "iz" düşüncesi daha komplekstir. Tek yönlülük değil sonsuz bir geçiş hattı, bağlantı noktaları tahmin edilemez bir ağ sistemi vardır.

Miras ve Sorumluluk

Gösterge eleştirisinden "iz" düşüncesine nasıl geçildiği tartıştıktan sonra konumuza bir adım daha yaklaşabiliriz. "Yas çalışması" kavramını kavrayabilmek için önümüzdeki son durak "miras" kavramıdır.

Derrida'nın miras düşüncesi, iz kavramından yola çıkılarak anlaşılabilir. Ona göre "hiçbir zaman bütünlük oluşturmayan bir miras, hiçbir zaman da kendisiyle bir değildir." (Derrida 2001:37) Yani miras yekpare bir bütünlük olarak ele alınamaz. Bunun nedeni ise şu tümcelerde aranabilir: "İnsan çelişkili buyruklar bırakan bir mirastan kendini nasıl sorumlu hissedebilir, nasıl sorumlu olabilir ki?" (Derrida 2004:18) Derrida'ya göre çelişkili olmayan bir miras yoktur. Kendi mirası dahil (hatta belki de başta gelmek üzere) tüm miras deneyimleri hem bir çelişkili izleri toparlama ve yeniden yorumlayarak kendi mirasını oluşturma üzerine kuruludur. Miras deneyiminin kendisinin çelişkili yapısı ondan kaçmayı değil tam tersine üzerinde konuşmayı gerektirir. Mirasın böyle bir yapıda olması Différance ile, metnin heterojenliği ile ilgilidir. Her metindeki varolan, yazıyı yazı yapan kararverilemezlik noktaları bu yapının oluşmasının temel nedenidir. Yazı ya da miras bir seçimler işidir. Her seçme de bir dışarıda bırakmadır. Bu nedenle de miras, yalnızca içerdikleriyle değil aynı zamanda dışarıda bıraktıklarıyla kendi gölgesini oluşturabilir.

Mirası kısaca açıkladıktan sonra mirasçılık deneyimi üzerine düşünmeye başlayabiliriz. Bu noktada Nicholas Royle'un oldukça önemli bir yorumu ile başlamayı öneriyorum:

> Ben, senin çalışmalarından ardından takipçi ya da akolit kavramını kullanmanın zor, hatta imkânsız hale geldiğini düşünüyorum. (Derrida 2003:6)

Nicholas Royle'un bu başarılı yorumu Derrida'nın "mirasçılık"a yani takipçi (akolit) olmaya nasıl baktığını çok iyi gösteriyor. Derrida açısından miras deneyiminin yapısı gereği "mirasçılık" da ikili bir karşıtlığın ("mirasın üzerinize kalması" ve "mirastan pay almak") sırtında yükselemez.[4] Çünkü "mirasını seçme deneyimi" bu türden ikili bir karşıtlık içinde mirasçıyı daima ikili karşıtlığın ilk tarafına yani mirası birebir takip eden bir takipçi konumuna düşürür. Çünkü miras yekpare bir bütünlük olmadığı için sorumluluk tek taraflı olamaz.

> (...) "yapıbozucu" metinlerde, her zaman en açık yüreklilikle açıkladığım bir an vardır, hayranlık, borç ve minnettarlık duygusu ve hiç durmadan yeniden yeniden-yorumlamak ve yeniden-olumlamak için mirasa karşı vefalı olmak zorunluluğu da. Yani, tüm sorumluluğu üzerime alıyorum. (...) Eğer, miras size çelişik ödevler yüklüyorsa (kabul etmek ve bununla birlikte seçmek, sizden önce gelen şeyi benimsemek ve yine de onu yeniden-yorumlamak vb.) sizin bitimliliğinizin belirtisi olmasındandır bu.[5] (Derrida 2006:15)

Mirasa yaklaşım biçimimiz bu nedenle daima bir sorun taşımaktadır.[6] Mirasçının konumu yalnızca "mirasın üzerine kalması"yla "mirastan pay almak" arasındaki bir gerilimde değil aynı zamanda mirası kendinin kılabilmek, ona imza atabilmek için mirasın marjlarında, sınır boşluklarında, sınır çizgilerinde, delik/gediklerinde, epistemolojik kopuşa zemin hazırlayan genetik hatalarında dolaştığında mirasa itiraz bayrağı kaldırmak için kendi mirasını oluşturma çabasındadır. Bu açıdan mirasçı, bir bengidönüşün

---

[4] Bu ikili karşıtlık ("mirasın üzerine kalması" ve "mirastan pay almak") için bknz. Utku Özmakas, Derrida ve Miras, Mesele dergisi, sayı:5.

[5] Sanırım bu alıntının yapıldığı çevirinin üzerinde biraz düşünmek gerekiyor. Kitap boyunca Derrida'ya ilişkin Türkçe literatürde yerleşmiş pek çok kavramın yerleşmiş literatürün aksine farklı çeviri önerileri ile karşılandığını görüyoruz. Bu seçimler kimi zaman çevirmenin kişisel seçimi gibi görünse de kimi zaman bir tür bilgisizliğin eseri olduğu ortaya çıkıyor. Örneğin bu pasajdaki sorun, Fransızca özgün hali "finitude" olan "bitimlilik" sözcüğüne ilişkin. Çevirmen burada " la fin" sözcüğünün ilk anlamı olan "son" ("bitim") sözcüğünü karşılık olarak kullanmış; ancak sorun şu ki "la fin" sözcüğünün aynı zamanda erek ("amaç") anlamına geldiğini ve düşünürün bu sözcük aracılığıyla yaptığı oyunu atlamış. Derrida burada bu çift-değerli sözcüğü kullanarak, mirasın ölümle ilişkisinin vurgulamakla kalmıyor aynı zamanda mirasçının da ölümlü olduğunu ve mirasın sahiplenilmesinin belirli bir "amaç" uğruna yapıldığını vurguluyor.

[6] Aslına bakılırsa bir sonraki bölümde kısmen değineceğim üzere mirasın yapısındaki bu paradoksal durum bana oldukça Lacancı görünmektedir. Burada paradoks yerine "antagonizma" deseydik jargon oldukça Lacancı olacaktı.

parçasıdır. Başkasının mirasını bir amaç ("kendi mirasını bırakabilmek") uğrunda sahiplenen, kendinin kılmayı deneyen bir yolcudur. Bu anlamda mirasçı çifte sorumluluğa imza atmış olur. Bunlardan ilki kolayca tahmin edilebileceği üzere mirasın kendisine, bir diğeri ise différance'ın geldiği yer olan "gelecek"edir. Bu "sorumluluk" nosyonu dışında "miras" ve buna bağlı olarak "yas çalışması"nın hiçbir değeri yoktur.

Platon'un Mağarası / Platon'un Eczanesi

Bir insanın ölümü kadar biricik olan yaşamı, bir simgeden başka bir şey, bir paradigmadan da daha öte bir şey olacaktır hep.

Jacques Derrida

"Yas çalışması" kavramının epistemolojik ve etik düzleminin ne olduğunu kısaca göstermeye çalıştık.[7] Düzlemi oluşturduğumuza göre sıra binayı inşaya geldi. Bunun için de "ölüm" sorunuyla yüzleşmek gerekiyor.[8] Bu nedenle konusu Jacques Lacan ile açmak çalışmamız açısından daha geniş bir hareket alanı sağlayacaktır.

Lacan, ölümün iki türlü olduğunu vurgular. İlk ölüm, bildiğimiz anlamda insanın biyo-psişik bir varlık olarak olanaklarının sona ermesine neden olan biyolojik ölümdür. Bu ölüme ilişkin herhangi bir kuşkumuz yoktur. Ancak "ölüm"ü bu kadar tartışmalı hale getiren bizi "miras"ı tartışmaya kadar götüren ikinci ölüm türü olan "simgesel ölüm"dür. Simgesel ölüm daha çok simgesel anlam, iletişim ağının çöküşünü ifade eder. Hatta Slavoj Žižek bunun için Napolyon örneğini kullanır ve bu ölüm biçimin kaynağı olarak Marki de Sade'ı gösterir. Bu iki ölüm türü, insana ölümlüğünü hatırlatan klasik bir deyiş olan *memento mori* ("ölümü hatırla") deyişini stratejik olarak terse çevirir ve onun "ölmeyi unutma" biçimde algılanmasını önerir. Bu önerideki başarı yalnızca basit bir simetrizm değildir. Çünkü bu iki "emir" simetrik olarak kurulmuş bir ikili karşıtlığa hizmet etmez. Buradaki terse çevirme (belki yarı evirme demeliyiz) "ölüm"ü baştan beri bildiğimizi, ilk emri seçmemizin ona direnme amacımızı ("miras bırakma çabası") onu yok

---

[7] Ne yazık ki etik boyuta yeterince uzanamadık, bunun nedeni böylesine kapsamlı bir tartışmanın çalışmamızın bağlamı dışında kalmasıdır. Derrida'nın "sorumluluk" düşüncesine ilişkin olası bir tartışma oldukça yüklü bir metin bütünüyle diyaloga girmek anlamına geliyor. Çünkü düşünürün ikinci dönemi ve son dönemi olarak açıklayabileceğim yaklaşık 20 yıllık bir süreçte yazdığı hemen her metin bir biçimiyle "sorumluluk" düşüncesine dokunmaktadır. Bütün görüşlerini bir araya getiren toplu bir tartışma bulmak pek olanaklı değildir. Yine de "okur" için mutlaka uğranılması gereken bir kaynak: The Gift of Death, Jacques Derrida, Tr. David Willis, The University Of Chicago Press, 1995

[8] Ölüm sorunu için bknz. The Gift of Death, Jacques Derrida, Tr. David Willis, The University Of Chicago Press, 1995

sayarak başarısızlığa mahkûm ettiğini vurgular. Bu nedenle "ölüm", "unutmamamız" öğütlenecek bir deneyim değil onu daima hatırlamamız gereken bir kurucudur. Onun kuruculuk ödevine biraz daha yakından bakmak için Lacan'cı bir mesel anlatmanın tam zamanı sanırım.

Dinde ya da mitolojide "ölüm sorunu"nun "evcilleştirilme"ye çalışıldığını görürüz. Çeşitli ritüeller, tekrarlar, dua biçimleri, ibadet dayanakları, hurafeler ile "din", "ölüm"ü sıklıkla "ölümü hatırla" emrine uygun olarak arka sıraya atmaya çalışır. Bu "ölüm pratikleri" arasında belki de "evcilleştirme"ye en iyi hizmet eden "cenaze töreni"dir.[9] "Ölüler neden geri döner?" sorusuna Lacan'ın yanıtı oldukça çarpıcıdır: "Usulünce gömülmemişlerdir de ondan." İşte dinin görevi bu noktada ortaya çıkar. Din, burada usulü belirleyecek olan *log*ostur. Cenaze töreni sayesinde ölüm karşısında "yas tutma" işi birtakım ritüeller tarafından çevrelenir ve ölüm sorunu teolojik bir çerçeve taşınır.

Derrida ise tam da bu noktada devreye girer. Lacan üzerinden yaptığımız belirlemedeki zinciri kırar. "Ölüm sorunu"nu gelenekselleşmiş yas ritüellerinin dışına çıkarır ve din ya da mitolojiler tarafından şekillendirilmiş "ölüm pratikleri"ni yazının sularına çeker. Bu sayede ölüm sorunu teolojik bir bağlamdan çıkarılmış ve felsefenin sularına çekilmiş olur. Ölüme ilişkin ayrıcalıklı bir dil, ritüeller, ayrıcalıklı bir tanrı ve bu tanrının üstündeki bir tür kovulmuşluk izi bu sayede dışarıda bırakılır. Ancak bu noktada konunun özüne bir adım daha yaklaştığımızda şunu görürüz. Yas tutmak yani "yas çalışması" yapmak etik bir zorunluluk olduğu kadar zorunluluğun temelleri dolayısıyla da olanaksızdır. Daha doğrusu yekpare bir bütünlük aramanın olanaksızlığı kadar "yas tutmak" da *kaçınılmaz* ve o*lanaksız*dır. Daima yolda olunması gereken değil daima yolda ölünmesi gereken bir olanaksızlıktır. "Yas çalışması"nın epistemolojik açıdan olanaksız olması doğrudan *différan*ce ile ilgilidir. Yas tutmanın olanaksızlığı, yasın bir tür ölüm ("biyolojik ölüm") üzerine kurulmasıdır; ancak bir "yas çalışması" kronolojik olarak hiçbir gerekirlik olmadan kendini var edebilir ve daha çok "ölmeyi unutan" simgesel ağ sisteminde dolaşmaktan vazgeçmeyen bir *hayalet*e ilişkindir. Bu durumda yas çalışmasının olanaklı olmasını sağlayan tek şey onun olanaksız olmasıdır. Bu nedenle Derrida üzerine yas çalışması yapmak olanaklı değildir.[10]

---

[9] Burada "ölüm pratikleri" olarak kavramsallaştırdığım bütünün miras deneyimi için de geçerli olduğunu söylemek gerekiyor. Bunun yanı sıra deyinmek istediğim bir konu da Derrida çarpıcı biçemi ve onun hakkında yazmanın zorluklarından birine ilişkindir. Konuyla hiç ilgili görünmemesine karşın bu noktada "Platon'un Eczanesi" metnine dönmek gerekmektedir. Söz konusu metnin "yazı"ya ve "Platonculuk"a ilişkin bir tartışma taşıdığını biliyoruz; ancak dikkat çekici (ve Derrida hakkında düşünmeyi, yazmayı zorlaştırıcı) olan bu yazının temelindeki meselde adı geçen Thot'un yani "yazının tanrısı"nın aynı zamanda "ölümün tanrı"sı olmasıdır. "Thot'un işlerinden biri de ölülerin kalp ve ruh ağırlıklarını ölçmektir." (Özmakas 2007a:11) Yani "ölüm" üzerine düşünmek, "miras"ın ağırlığını ölçmek "yazı"nın işidir.

[10] Bu çalışmanın amacı daha en başında belirtildiği gibi Derrida üzerine bir yas çalışması yapmak değildir. Çünkü böyle bir deneyim tıpkı Derrida metinlerine yapısöküm uygulamaya çalışan metinlerin uğradığı talihsizliğe uğrar. Derrida'yı yapısöküme uğratmaya çalışan bir metin, ele alınan metin tarafından yapısöküme uğratılır ve metnin yazım stratejisini ortaya koyarak onu

O zaman "yas çalışması"nın "ölüm"e, "din"e, "felsefe"ye ve "yazı"ya ilişkin slalom bir düşünme biçimi olduğunu söylemek gerekiyor. O zaman yazının başından beri hiç değinmediğimiz altbaşlığa dönmemizin tam sırası.

"Platon'un Mağarası"nındaki "ışık", "aydınlık" bilginin ve e*pistem*enin; "karanlık" ise cehaletin ve sanıların metaforları ise "ölüm" bu mağaranın neresindedir? Gölgelerden gerçek sanarak korkmak ve bu sanıyla korkudan "titremek" ya da ışığa yönelip kör olmak?[11] Kimi zaman Platon'a kimi zaman Aristoteles'e atfedilen "Felsefe tarihi X'e atfedilen dipnotlar tarihidir" sözünü yeniden düşünmemiz gerek. "Yas çalışması" da bize bunun olanağı sunar. Bir "yas çalışması" yalnızca ölümün ardında bir "arkadan yakalama", duygusal bir jest değildir. Bütün felsefecilerin Platon'un paltosu ya da mağarasından çıkmadığını ve kimilerinin "ışık"ın ve "akıl"ın teselli ikramiyesi olan "açık seçiklik"e vurulmayıp karanlığa, ölüme, zillete döndüğünü ve bu dönüşün hiç de sanıldığı gibi "karanlık"ı tercih etmek olmadığını, mağara kapısından gelen güçlü ışık"ın "ölümü hatırlama"yı emrettiğini ve bu emirle kör ederek ve hakikati yani "ölüm"ü saklama riskini taşıdığını görmektir.

---

başarısızlığa uğratır. "Yas çalışması" da aynı şeyi yapacaktır, Derrida üzerine "yas çalışması" yapmaya kalkışmak yalnızca düşünürü okuma ve yazma biçimini açığa çıkarır.

[11] "Titremek"i tırnak içinde kullanma nedenim sanırım şu tümce ile biraz daha açık hale gelecektir: "Bir sır daima sizi titreten*dir*" (Derrida 1995:53)

Kaynakça:

Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology* (Tr. Gayatri Chakravorty Spivak), London: The John Hopkins University Press

Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference* (Tr. Alan Bass), Chicago: The University of Chicago Press

Derrida, Jacques (1981). *Dissemination* (Tr. Barbara Johnson), London: Continuum Press

Derrida, Jacques (1994). *Göstergebilim ve Gramotoloji* (Çev. Tülin Akşin), İstanbul: AFA Yayıncılık

Derrida, Jacques (1995). *The Gift of Death* (Tr. David Willis), London: The University of Chicago Press

Derrida, Jacques (1999). *Göstergebilim ve Gramotoloji* (Çev. Tülin Akşin), Toplumbilim dergisi, sayı:10, İstanbul: Bağlam Yayıncılık

Derrida, Jacques (2001). *Marx'ın Hayaletleri*, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal (Çev: Alp Tümertekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Derrida, Jacques (2003). *Teoriden Sonra Hayat* (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Derrida, Jacques (2004). *Marx ve Mahdumları* (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Derrida, Jacques (2006). *Gün Doğmadan*, Elisabeth Roudinesco ile konuşma (Çev. Kenan Sarıalioğlu), İstanbul: Dharma Yayınları

Foucault, Michel (2004), *Felsefe Sahnesi*, Seçme Yazılar 5, (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Howells, Christina (1999). *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, London: Polity Press

Norris, Christopher (1987). *Derrida*, London: Fontana Press

Özmakas, Utku (2007a). *Derrida Anahtarı*, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, yayımlanmamış bitirme tezi

Özmakas, Utku (2007b). *Derrida ve Miras*, Mesele, Kitap Dergisi, Mayıs 2007, sayı: 5, İstanbul: Agora Kitaplığı

Saussure, Ferdinand (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (Çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları

Žizek, Slavoj (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayıncılık

Judith Butler'ın New York Times'a yazdığı 13 Ekim 2004 tarihli mektup

Judith Butler

Çev.: İlkay Ufuk Sümer

New York Times'ın editörlerine,

Jonathan Kandell'in Jacques Derrida ile ilgili yazdığı iğneleyici ve aşağılayıcı anma yazısı bu başarılı felsefecinin ölümünü, kesinlikle zamanını doldurmuş olan bir kültür savaşına yeniden başlamak için bir fırsat bilmektedir. New York Times anma yazısı için neden polemikleri bu kadar pervasız, entelektüel sınırlılıkları bu kadar aşikâr birini görevlendirmiştir? Derrida'nın çalışmaları ile arasında makul uyuşmazlıklar tabii ki olacaktır, fakat Kandell'in anma yazısı için böyle bir şey sözkonusu değildir. Eğer Derrida'nın felsefeye, edebi eleştiriye, resim, iletişim, etik ve siyaset teorilerine katkısı onu bu dönemin uluslararası düzeyde en çok tanınan entelektüeli yaptıysa, bunun nedeni onun düşüncesinin açıklığı, düşünme sürecinin her zaman parlak ve beklenmedik bir dönüş yapma şekli ve ahlaki ve politik sorumluluk üzerine derinlemesine düşünme konusunda sürekli olarak gösterdiği çabadır. Kandell, Derida'nın klasikleri küçük gördüğünü ve hakikat nosyonlarını başından savdığını belirtmiştir, fakat Derrida diğerleri arasında Platon ve Rousseau okumalarıyla isim yapmıştır ve son yıllarda onun çalışmalarını okumuş olan herkes hakikat, anlam, yaşam ve ölüm sorularının – felsefenin daimi soruları – onu en çok meşgul eden sorular olduğunu bilir. Çalışmaları hep aynı yoğunlukta okunmaya devam edileceği için bu çok çirkin anma yazısı Derrida'yı küçültmeyi başaramaz, ama bu anma yazısını yazan ve yayımlayanın üzerine bir gölge düşürmüştür. Neden NY Times, özellikle de eleştirel düşünceye acilen ihtiyaç duyulan böylesi bir zamanda Amerika'nın tutucu anti-entelektüelizmi ile safları birleştirmek istemektedir?

Jacques Derrida

Judith Butler

Çev.: İlkay Ufuk Sümer

'Nihayetinde hayatınız ve isminiz hususunda nasıl bir cevap verirsiniz?', Derrida bu soruyu Le Monde ile yaptığı ve bu yıl 18 Ağustos'ta yayımlanan son röportajında sormuştu. Eğer hayatını kavrayabilseydi, diye belirtiyordu, o zaman ölümünü de dirilişsiz ve kefaretsiz, tekil ve mutlak bir şey olarak kavramaya mecbur olacaktı. Bu açıklama esnasında felsefeci Derrida'nın kendi kişisel öncülünü Sokrates'ta bulması gerekliliği şaşırtıcıdır: Sokrates'a dönmek gerekir, çünkü o yetmiş dört yaşındayken dahi hayatın en iyi nasıl yaşanacağını bilmemekteydi. Kişi, diye belirtir, kendi ölümünü kavramaya çalışmaksızın, gerçekten bir insanın yaşamayı ve ölmeyi nasıl öğrendiğini sormaksızın kendi hayatıyla uzlaşamaz. Derrida'nın son dönem çalışmalarının çoğu yas tutmaya adanmıştır ve aleni yas edimlerini ölüm sonrası hediyeler olarak sunmaktadır. *The Work of Mourning*'de (2001) yazar ve düşünürlerin kelimelerine, aslında metinlerine borcunu ödeyerek onların ölümleriyle hesaplaşmaya çalışır; kendi yazısı bir yas tutma eylemi oluşturur, belki de bize sadece nasıl okuyacağımızı öğretmekle kalmayıp okuma eylemine yeni bir anlam ve yeni bir vaat kazandırmış olan bu düşünür daha ölmeden yas tutmaya başlamamız içib bir yol önerdiği bir eylem. Bu kitapta açık bir biçimde 1980'de ölmüş olan Roland Barthes, 1983'te ölmüş olan Paul de Man, 1984'te ölmüş olan Michel Foucault ile Edmund Jabes (1991), Louis Marin (1992), Sarah Kofman (1994), Emmanuel Levinas (1995) ve Jean-François Lyotard (1998) dahil birçok kişinin yasını tutmuştur. Bu makalelerin Lyotard için yazmış olduğu sonuncusunda, zihnini meşgul eden kendisinin ölümü değil, daha çok 'borçlarıdır'. Bu borçlar, onlarsız yapamayacağı, onlarla birlikte ve onlar üzerinden düşündüğü yazarlaradır. Sadece okuduğu için yazar ve sadece tekrar ve tekrar okuyabileceği bu yazarlar olduğu için okur. Onlarsız yazamaması nedeniyle bile olsa onlara bir şey ya da belki de her şeyi 'borçludur': bu insanların yazdıkları Derrida'nın kendi yazdıklarının önkoşulu olarak var olur; ve bu kişilerin yazdıkları şeyler, Derrida'nın yazdıklarının sesine, önemli bir hitap olarak ortaya çıkan bu sese hayat kazandıran ve güçlendiren araçları kurmaktadır.

Ekim 1993'te Derrida ile New York Üniversitesi'nde aynı sahneyi paylaştığım zaman bu meselelere dokunan kısa ve özel bir sohbet ettim. İçinde, onun yazılarını çevirmiş, onu okumuş, genel bir tartışmada onu savunmuş, onun düşüncelerinden ve kelimelerinden faydalanmış olan birçok insanı takdir etmek için belli bir acele görebiliyordum. Yaklaşıp ödeyecek birçok borcu varmış gibi mi hissettiğini sordum. Belki de naif Nietzscheci bir şekilde borcun bir kölelik biçimi olduğunu düşünerek ona kendisini böylesine borçlu

hissetmesine gerek olmadığını ima etmeyi umuyordum: diğerleri ona sunduğu bu şeyleri özgürce, isteyerek mi sunmuşlardı sanki? İngilizcemi anlayamıyormuş gibi görünüyordu. Ben 'borçlarınız' dediğimde: o 'Ölümüm?' diyordu[1], 'Hayır' diye tekrar ettim 'Borçlarınız!' ve o: 'Ölümüm!?' dedi. Bu noktada bu ikisi arasında, benim düzgün telaffuz etme çabalarımın tamamen delip geçemeyeceği bir bağlantı olduğunu görebiliyordum, fakat son çalışmasını okuyana kadar bu bağlantının aslında ne kadar önemli olduğunu anlayamadım. 'Tıpkı yas tutmanın zorunlu kıldığı [deuil oblige] gibi kişinin borçlarını açıklamak zorunda hissettiği anlar gelir. Arkadaşlarımıza ne borçlu olduğumuzu söylemenin görevimiz olduğunu hissederiz' diye belirtir Derrida. Borcu 'dile getirerek' kişinin bu borçtan kurtulabileceğini sanmasına karşı bizi uyarır. Bunun yerine kişinin ödemek istemeyeceği 'ölçülemez borcu' kabullenir: 'bunun bilincindeyim ve bu nedenle istiyorum'. Lyotard üzerine makalesini doğrudan bir hitapla bitirir: 'İşte, Jean-François, diyorum kendime, bugün söylemeyi denemek ve sana söylemek isteyebileceğim şey bu.' Bu çabada, 'essai'de hitap edildiği kişiye ulaşamayacak bir özlem vardır, fakat bunun bir özlem teşkil etmesi ulaştırılamayacak olmasından kaynaklanmaz. Bu nedenle yas tutma eylemi, kişi ölmüş olsa bile, bu kişinin ölmüş olmasına rağmen, tam da bu kişinin artık ölmüş olması sebebiyle bu kişiyle 'konuşmaya' devam etmenin bir yolu haline gelir. Şimdi kaybetmiş olduğumuz kişiyi adlandırmak için 'Jacques' demeliyiz ve bu bağlamda 'Jacques Derrida' kaybımızın adı olur. Bununla birlikte bu adı söylemeye devam etmek durumundayız, sadece ölümünü belirtmek için değil, aynı zamanda yazdıklarımızda hitap etmeye devam ettiğimiz kişi o olduğu için; çünkü birçoğumuz için ona dayanmaksızın, onunla ve onun üzerinden düşünmeksizin yazmak imkânsızdır. Öyleyse yazdıklarımızın geleceği için bir isim olarak 'Jacques Derrida'.

Jacques Derrida'nın 20. yüzyılın en büyük filozoflarından biri olduğunu söylemek şüphesiz ki tartışma götürmez; uluslararası ünü kendi döneminin diğer Fransız entelektüellerininkini oldukça aşar. Bundan öte, çalışmaları dil, felsefe, estetik, resim, edebiyat, iletişim, etik ve politika hakkında düşünme şeklimizi temelden değiştirdi. Erken dönem çalışmaları dilin statik bir kurallar dizisi olarak tanımlanabileceğine dair yapısalcı varsayımı eleştirdi ve o kuralların nasıl tesadüfe imkân tanıdığını ve etkinliklerini aşındırabilecek bir zamansallığa tâbi olduğunu gösterdi. Diğer birçok alternatifi göz önünde bulundurmadan, 'bütünlük' ve 'sistematiklik'i bir değer olarak alan ve bu alternatifleri böylece bertaraf eden felsefi pozisyonlara karşı yazdı. Okuma eyleminin edebi metinlerden filmlere, sanat çalışmalarına, popüler kültüre, politik senaryolara ve felsefenin kendisine kadar uzandığı konusunda ısrar etti. Bu 'okuma' nosyonu, anlama becerimizin göstergeleri yorumlama kapasitemize bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Göstergelerin, belirli hiçbir yazar ya da konuşmacının niyeti ile önceden kısıtlayamayacağı şekillerde çalıştığını ortaya koymaktadır. Bu, dilin her zaman niyetlerimizi önceden

[1] Çn. Derrida burada 'debt' (borç) ve 'death' (ölüm) kelimelerinin İngilizce telaffuzlarındaki yakınlık üzerinden bir yanlış anlama olanağı yaratmıştır.

bulandırdığı anlamına gelmez, fakat bu niyetlerimizin, söylediklerimiz ve yazdıklarımızla sonlandırdığımız her şeyi tam anlamıyla yönetmediği anlamına gelir.

Derrida'nın çalışması, *Of Grammatology* (1967), *Writing and Difference* (1967), *Dissemination* (1972), *Spurs*[2] (1978) ve *The Post Card* (1980) gibi çığır açıcı kitaplarında, felsefi varsayımlara bir eleştiriden 'farklılık' sorununun nasıl teorileştirileceği sorusuna doğru ilerledi. 'Différance' olarak yazdığı bu terim sadece göstergenin nasıl işlediğini belirtmek için değildir – her zaman gösteren ve gösterilen arasındaki anlamın ertelenmesine dayanarak diğerine göndermede bulunan bir terim – aynı zamanda etik bir ilişkiyi, cinsel farklılık ilişkisini, Öteki ile ilişkiyi tanımlamak içindir de. Bazı okurlar Derrida'nın bir linguistik konstrüktivist olduğunu düşünüyorsa eğer, herhangi bir şey için, kendimiz için, öteki için koyduğumuz adın kastedilen şeyi (yapma ya da inşa etmenin aksine) kapsamakta başarısızlığa uğradığı gerçeğini kaçırdıklarındandır.

Ölçülemez bir sorumluluğun borçlu olunduğu, toplumsal kategoriler ve belirtici isimler üzerinden hiçbir zaman tam anlamıyla 'kapsanamayacak' olan, belirli bir sorumluluğun borçlu olunduğu Öteki'yi vurgulayabilmek için eleştirel anlamda Emmanuel Levinas'ın çalışması üzerine gider. Bu kavram Güney Afrika'daki aparteide [ırkçılık] yönelik hararetli eleştirisinin, totaliter rejimlere ve entelektüel sansür biçimlerine karşı tetikte olan muhalefetinin, ulus devleti bölgeselcilik kavrayışının ötesinde teorileştirmesinin, Avrupa ırkçılığına karşı muhalefetinin ve de temel insan haklarını aşındıran devlet güçlerini pekiştirmek üzerinden işleyen 'terör' söylemini eleştirmesinin temeli haline gelir. Bu politik etiğin onun hayvan hakları savunusunda, idam cezasına muhalefetinde ve hatta Yahudi 'olmak' ve farklı kökenlerden ve dilden olanlara konukseverlik göstermenin ne anlama geldiği konusundaki sorgulamalarında işbaşında olduğu görülebilir.

Derrida, *The Force of Law* (1994) adlı Walter Benjamin üzerine olan kısa kitabında adaletin henüz gelecek olan bir kavram olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bu, hayatta adaletle ilgili örnekler bekleyemeyeceğimiz ve adaletin bizim için sadece başka bir yaşamda geleceği anlamına gelmez. Derrida, başka bir hayat olmadığı konusunda netti. Sadece bir ideal olarak, sonu olmadan buna doğru çabalayacağımız anlamına gelmektedir. Tam anlamıyla gerçekleştirilemeyeceğinden dolayı adalet için çabalamamak, kişinin zaten adalete ulaşmış olduğuna ve tek yapılması gerekenin adalet rejimini güçlendirmek adına kendisini layıkıyla donandırmak olduğuna inanmak kadar yanlıştır. İlki (karşı olduğu) nihilizm, ikincisi (karşı olduğu) dogmatizmdir. Derrida, toplumsal ve politik dönüşümün, vazgeçilemeyecek, hayatın oluşu ve Öteki'yle karşılaşma ile eş zamanlı olan, tüm hükmetme biçimlerinin dışlama ve silme üzerinden kurması yoluyla oluşturulabillen kuralların bir okumasını gerektiren aralıksız bir proje olduğu anlayışından,

---

[2] Çn. Bkz. Jacques Derrida, *Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*, Babil Yayınları, 2002.

böyle bir eleştirme pratiğinden ayrılmamamız için bizi canlı tutmuştur. Adalet nasıl dağıtılır? Diğerlerine nasıl bir adalet borçluyuz? Ve adalet adına davranmak ne anlama gelir? Bunlar sonuçlarından bağımsız olarak sorulması gereken sorulardır, ki bu, bu soruların genellikle yerleşik otoritelerin sorulmasını istemediği zamanlarda sorulacak sorular olduğu anlamına gelir.

Onu eleştirenler Derrida'da dayanılabilecek hiçbir dayanak olmadığı konusunda endişelilerse, şüphesiz ki yanılıyorlar. Derrida belki de en gayretli biçimde Sokrates'a, soruyu en dürüst ve en çetin düşünce biçimi olarak ele alan bu felsefi inceleme tarzına dayanır.

'Nihayetinde hayatınız ve isminiz hususunda nasıl bir cevap verirsiniz?' Derrida, bu soruyu kendine yöneltmiştir ve böylece Derrida bu mülakatta kendisine göre bir 'tu'dur [sen], adeta çok yakın bir arkadaş gibidir, ama tamamen bir 'moi' [ben] değildir. Kendine dönen bir model oluşturmak ve bu hayatın ve bu ölümün hesabının verilip verilemeyeceğini sormakla kendisini öteki gibi ele almıştır. Hakkı verilebilecek bir hayat var mıdır? Bu soru belki örnek vermek içindir ya da belki de çok temel bir nokta teşkil etmektedir, çünkü hayatın nihai anlamı ve ad mevzularını açık bırakır. Soruyu sorması örnek vericidir, belki de tesis edicidir, çünkü o hayatın ve o adın nihai anlamını açık tutar. Bilgi üzerinden sahip olunamayacak olan ve hayat boyu bizim kavrayışımızı aşan şeyin aralıksız olarak takdir edilmesi gibi bir görev belirler. Aslında şu halde Derrida, bu şahıs öldü ise yazdıklarının bizden bir beklentisi sözkonusudur. Kişiyi tanımanın ve ona yaklaşmanın, hayatı ve ölümü kavramanın, anlamının hesabını vermenin, diğer kişiler ile zorunlu bağlantılarını tanımanın ve bunu adil bir şekilde yapmanın ne anlama geldiği sorularını kendine sorması gibi, bizim de bu soruları sorup Derrida'ya yönelmemiz gerekmektedir. Bu şekilde, Derrida bize hep tek tek veya çoğul olarak hayatlarımızı sorgulamak için bir yol önermiştir. Felsefenin başlangıcında olduğu gibi soruya geri dönerek fakat kesinlikle, kendi yöntemi ve bazı ödenemez borçlarıyla, felsefeye de yeniden ve yeni baştan başlayarak.

(*) Bu yazı *London Review of Books*, Vol:26, No: 21, 4 Kasım 2004'te yayımlnamıştır.

Tek Başıma Dolanmam Gerekecek

Jacques Derrida

Çev.: Emre Koyuncu

Söylenecek çok fazla şey var, ve bugün bunu yapabilecek gibi hissetmiyor kalbim. Bu başımıza gelene dair söylenecek çok şey var, bana, Gilles Deleuze'ün ölümüyle ne olduğuna dair... Kuşkusuz bu korkulan bir ölüm olsa da -hastalığı hepimizce bilinmekteydi- bu ölümle ortaya çıkmış olan tahayyüle gelmeyen bu imge, bir başka olayın -eğer mümkünse- sonsuz acısına yol açmaktadır. Düşünür Deleuze, her şeyin ötesinde bir olaylar düşünürüydü ve her zaman böyle bir olayın düşünürü olmuştu. Başından sonuna değin bir olay düşünürü olarak kaldı. 1969'da en ünlü kitaplarından birinde, *Logic of Sense'te*, böylesi bir olay için ne söylediğini tekrar okuyorum. "İstencin bir iflası olan ölüm temayülüm için" diyen Bousquet'den alıntı yapıyor ve şöyle devam ediyordu: "Bir bakıma, böylesi bir temayül ile bu arzu arasında, irade değişikliği dışında pek değişen bir şey yoktur, organik iradesini tinsel iradesiyle değiştiren bedenin bir çeşit sıçrama yapmasıdır. O anda oluşmakta olanları değil, ama daha içte oluşan, gelmekte olan fakat olmakta olanlarla gizli bir mizahi uyumun kanunlarını izleyerek bir tutarlılık yakalayan bir şeyleri istemektir: Olay. Bu anlamda Amor Fati, özgür insanın mücadelesiyle uyum içerisindedir." (Burada sonsuz sayıda alıntı yapmak gerekebilir.)

Evet, benim "kuşak"ımdan birçok kişi gibi, Deleuze'le paylaşmak üzere bana verilen zaman üzerine, onun sayesinde ve onu düşünme şansı üzerine söylenecek çok şey var. En başından beri bütün kitapları, (ama hepsinden evvel, *Nietzsche*, *Difference and Repetition*, *Logic of Sense*) beni düşünmeye yönelten büyük teşvikler olmalarının yanı sıra, her seferinde oldukça tedirginlik uyandıran deneyimlerdi. İyi bir şekilde ifade etmeye çalışacak olursam, "jest", "strateji" ve "tarz"lardaki aşikâr uzaklıkla birlikte "tezlerdeki"- eğer böyle denebilirse- bir yakınlığın, nerdeyse mutlak bir ilişkililiğin tedirginliği: yazma, konuşma ve hatta okumaya dair. Bu "tezler" göz önünde bulundurulursa (bu sözcük uygun olmasa da), özellikle farkın diyalektik zıtlığa indirgenemeyeceği ve farkın çelişkiden "daha temel" olduğu (*Difference and Repetition*) fikriyle, neşeyle tekrar edilen bir olumsallık ("evet, evet") hususunda, simulakrumu ele alışıyla, Deleuze, aramızdaki birçok benzeşmezliğe rağmen, tüm bu "kuşak" içerisinde kendimi en yakın

hissettiğim kişi olmuştur. *Anti-Oedipus*'taki şu ya da bu önermeye (bir gün Spinoza üzerine bir tezin savunması sonrasında beraberce arabayla Nanterre'den dönerken bunu ona da söylemiştim) veya felsefenin kavramlar 'yaratmak' demek olduğu fikrine karşı zaman zaman homurdanmış olsam da, virtüel olarak bile olsa, söylemlerinden bir tanesine bile, içimde en ufak bir "itiraz" yükseldiğini hissetmemişimdir. Felsefi "içerik" üzerinde böylesi bir uzlaşmanın bugün bile hâlâ isimlendirip konumlandıramadığım bu farklılıkları asla dıştalayan bir durum olmadığını ifade etmek isterdim bir gün. (Deleuze bu konuda ikimiz arasında geçecek uzun ve doğaç bir söyleşiyi yayınlama fikrini kabul etmiş, ama bunun gerçekleşmesi için beklememiz, çok uzun süre beklememiz gerekmişti.) Aramızdaki bu farklılıkların dostluktan başka bir şeye mahal vermeyeceğini biliyorum sadece. Bildiğim kadarıyla aksini kanıtlayacak tek bir gölge, tek bir işaret sözkonusu olmamıştır. Bulunduğumuz çevrede böylesi bir dostluk o kadar az rastlanır bir şeydir ki, burada bunu ifade etme ihtiyacını hissediyorum. Bu dostluk yine de yalnızca (mesele tersten ifade edilecek olursa) ortak düşmanlara sahip olmamızdan kaynaklanan bir şey değildi. Gerçekten de, özellikle şu son yıllarda, birbirimizi pek sık görmüyorduk. Yine de neşeli, yarı boğuk sesi hala kulaklarımda yankılanıyor, ki bu ses bana o kadar çok şey ifade ediyor ki harflere dökerek hatırlamaktan büyük zevk duyacağım: 1955 yazında, Sorbonne'un bahçesinde, agrégation sınavıyla başım fena halde derte iken "en iyi dileklerimle, bütün iyi dileklerimle" diye kibar bir ironiyle fısıldamıştı bana. Ve de tıpkı üzerime titreyen bir ağabey gibi, "bütün zamanınızı bu kuruma (le College International de Philosophie) verdiğinizi görmek beni üzüyor, yazmanızı yeğlerdim..." demişti. Ardından Cerisy'de 1972 yılında, o on günlük unutulmaz Nietzsche konferansını hatırlıyorum ve başka birçok anımızı, ki bu hatıralar beni, şüphesiz ki Jean-François Lyotard (o da bahsi geçen konferanstaydı) ile birlikte, bugün bu dehşet verici ve yanlış kelimeyle ifade edilen 'kuşak"ım içerisinde oldukça yalnız, bir şeylerin gerisinde hayatta kalmış ve melankolik hissettiriyor. Kuşkusuz her ölümün kendine has ve müstesna bir yanı vardır; yine de Barthes'tan Althusser'e, Foucault'dan Deleuze'e bu müstesnalık, sıradışı ölümlerin birbirini izlediği aynı "kuşak" içerisinde, tıpkı bir seride olduğu gibi çoğalmaktaysa–ki Deleuze aynı zamanda serisel tekilliğin filozofuydu- ne söylenebilir bunun hakkında?

Evet, hepimiz felsefeyi seviyor olacaktık. Kim inkâr edebilir bunu? Fakat gerçekten de bu "kuşak" içerisinde bunu en neşeli ve masum "yapan" (kendisinin de belirttiği gibi) Deleuze'dü. Yukarıda kullandığım "düşünür" kelimesinden pek hoşlanmayacağını tahmin edebiliyorum. Muhtemelen 'filozof' denmesini yeğlerdi. Bu noktada kendisinin felsefe yapmanın "en masum (suçtan en yoksun) hali" olduğunu iddia etmişti (*Negotiations*). Bu,

onun bu yüzyılın düşüncesinde, hep ona ait ve mukayese edilemez olarak kalacak büyük bir iz bırakmasını sağlamıştı. Büyük bir filozofun ve büyük bir profesörün izi. Kendi soy kütüğü içindeki yapısal seçki ile (Stoacılar, Lucretius, Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson vs.) ilerleyen bu felsefe tarihçisi aynı zamanda kendini hiçbir zaman herhangi bir felsefi "alan" ile sınırlamamıştır. (Resim, sinema ve edebiyat, Bacon, Lewis, Carroll, Proust, Kafka, Melville vs. üzerine eserler vermiştir.) Ve işte bu noktada onun her zaman için kendine has olan imajla, gazeteler, televizyon ve kamusal sahne ile başetmedeki–kusursuz- tarzını son on yıllık zaman zarfında gösterdiği değişimleriyle birlikte çok beğendiğimi ve hayran olduğumu belirtmek isterim. Tasarruf ve özenli bir imtina. Bu konuda kendimi yaptıkları ve söyledikleriyle dayanışma içinde hissediyorum. Örneğin, (1977'de yazdığı kitapçığa devam edip oluşturduğu) *A Thousand Plateaus*'un yayımlanması üzerine, Libération'da çıkan röportajında şöyle diyordu: "Kitap sahasında şu anda ne olup bittiğinin bilinmesi gerekir. Bir süredir, bütün alanlarda bir tepki dönemi yaşamaktayız. Kitapları bu durumdan ayrı tutmak için bir sebep yok. Herkes tamamiyle tepkisel, prefabrik ve karşıkonulmaz/ezici edebi, hukuki, ekonomik ve politik alanlar üretmekte bizler için. Bu noktada, Libération'un analiz etmiş olması gereken sistematik bir girişimin sözkonusu olduğunu düşünüyorum. Bu durum sansürden çok daha fena olmakla birlikte bu çorak dönemin hayati bir biçimde uzun sürmeyeceğini düşünüyorum." diye ekliyordu. Belki, belki.

Tıpkı Nietzsche ve Artaud, tıpkı Blanchot ve ikimizin de takdir ettiği diğer kişiler gibi, Deleuze hiç bir zaman gereklilik ve rastlantı, kaos ve zamansız arasındaki işbirliğini gözünden kaçırmadı. Üç yıl önce, çok kötü bir zamanda Marx üzerine yazıyorken, onun da böyle bir projesi olduğunu öğrendiğimde bir miktar teskin olmuştum. Bu akşam onun 1990 yılında bu konuda ne dediğini bir kez daha okuyorum: "...Félix Guattari ve ben, her ikimiz de, iki farklı biçimde olsa da daima Marksist olarak kaldık. Çünkü kapitalizmin ve getirdiklerinin analizi üzerine odaklanmayan bir politik felsefeye inanmıyoruz. Bizim en çok ilgimizi çeken, kapitalizmin kendi sınırlarını sürekli iten ve de sınır bizatihi Kapital olduğundan, bu sınırları hep daha büyük ölçeklerde yeniden kuran içkin bir sistem olarak incelenmesidir."

Öğrenmek için, Gilles Deleuze'ü okumaya başlamaya devam edeceğim ve bir gün gerçekleştirmeyi düşündüğümüz o uzun söyleşide artık benim tek

başıma dolanmam[1] gerekecek. Galiba ilk sorum Artuaud'daki "organsız beden"i yorumlayışı ve üzerinde ısrarla durduğu "içkinlik" kelimesiyle ilgili olurdu. Ona, bizim için hâlâ bir sır olan bu konu hususunda bir şeyler söyletebilmek ya da söyleme olanağı vermek için. Ve fikirlerinin neden beni kırk yıldan bu yana hiç terketmediğini ifade etmeye çalışırdım. Bundan sonra nasıl terk edebilir ki?

[1] Çn. Bu yazı, 7 Kasım 1995'te Libération'da yayımlanmıştır. Çeviri, Fransızca orijinal metninden ve David Kammerman'ın yaptığı İngilizce çevirisinden yararlanılarak yapıldı. Metnin Fransızca orijinalinin başlığı "Il me faudra errer tout seul" dür. 'Errer' hem hata yapmak hem de gezinmek anlamına gelmektedir. Burada her iki anlamı da karşılamaya yaklaşan 'dolanmak'ı kullanıyoruz. Desteğinden ötürü Gülçin Şahin'e teşekkürler.

Michel Foucault

Gilles Deleuze

Çev.: Emre Koyuncu

Robert Maggiori: Michel Foucault ile ne zaman ve hangi vesileyle tanıştınız?

Gilles Deleuze: Tarihlerden çok bir jesti ya da bir gülüşü hatırlamak daha kolaydır. Foucault'yu 1962'ye doğru tanıdığımda *Raymond Roussel* ile *Kliniğin Doğuşu*'nu tamamlamak üzereydi. 68'den sonra, Daniel Defert ile oluşturdukları Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'nda onlara katıldım. Foucault'yu sıklıkla görürdüm, elimde olmadan beni kuşatan ve oldukça sancı veren birçok anım var, çünkü hatırlattıklarının verdiği neşe ile ölmüş olmasının acısı birbirine karışıyor. Yazık ki son yıllarında onu göremedim: *Bilme İstenci*'nden sonra, her açıdan bir kriz sürecine girmişti, siyasal, yaşamsal, düşünsel bir kriz. Foucault'nun düşüncesi her zaman, bütün büyük düşünürlerde olduğu gibi, yaratıcılığına ve nihai tutarlılığına işaret eden krizler ve ani değişikliklerle ilerlemiştir. Yalnız bırakılmak, birkaç yakın dostu dışında onu kimsenin bulamayacağı yerlere gitmek istediği gibi bir izlenim vermişti bana. Onun bana olduğundan daha çok benim ona ihtiyacım vardı.

R.M.: Michel Foucault sağlığında sizin hakkınızda birçok makale yazdı. Siz de birçok kez onun hakkında yazdınız. Bununla birlikte, Foucault'nun ölümünden sonra, şimdi bir Foucault kitabı yayımlamanızda ne olduğunu bilemediğim bir simgesellik görmekten kendimi alıkoyamıyorum. O zaman akla bin tane varsayım geliyor: Burada bir "yas çalışması"nın etkilerini mi görmeliyiz? Son zamanlarda sağdan ve soldan gelen anti-hümanizm eleştirilerine "ikiniz adına" verilen bir tür cevap mıdır? Bir devri kapatarak belli bir "felsefi çağın" sonuna işaret etmek midir? Ya da tam tersine aynı yollardan devam etmek için bir çağrı mıdır? Yoksa bunların hiçbiri mi?

G.D.: Bu kitap benim için her şeyden önce bir zorunluluktur. Belirli meseleler hakkında yazılan makalelerden farklı bir şey bu. Burada Foucault'nun düşüncesinin bütününü görmeye çalışıyorum. Bütün, onu bir düzeyden diğerine geçmeye iten şey anlamına gelir: iktidarı bilginin ardında bulmaya zorlayan şey ve "özneleşme tarzlarını" *(modes de subjectivation)* iktidarın nüfuzunun ötesinde keşfetmeye zorlayan şey. Bir düşüncenin mantığı, geçirdiği krizlerin bütünüdür, sakin ve dengeye yakın bir sistemden çok volkanik sıradağlara benzer. Bu geçişlerin, bu ilerlemelerin, Foucault'nun bu mantığının iyi anlaşılmadığı izlenimini edinmeseydim, bu kitabı yazma ihtiyacı duymazdım. Sözceleme gibi bir mefhum bile bana göre yeterince somut bir şekilde anlaşılmamıştır. Ama başka okumalara oranla daha iyi bir okuma yapmamış da olabilirim. Güncel itirazlara gelecek olursak, bunlar kesinlikle

okuma bile sayılmazlar ve meseleyle alâkaları yok: Foucault'nun bazı şeyler hakkındaki muğlâk fikirlerini, içerdikleri sorunları hiç dikkate almadan eleştirmekten ibaretler. "İnsanın ölümü" için de aynı şey geçerlidir. Bu hep karşılaşılan bir olaydır: Büyük bir düşünür öldüğünde, aptallar, her defasında kendilerini hafiflemiş hissedip bayram yaparlar. O halde bu kitap, geriye dönmek isteyenlerin aksine çalışmayı devam ettirmeye bir çağrı mıdır? Belki de, ama Foucault'ya yakın hatlarda ya da yöntemlerle çalışanların biraraya geldiği bir Foucault merkezi zaten var. Ewald'ın yakın tarihli *Sosyal Devlet*'i gibi bir kitap hem son derece özgündür (esasında yeni bir hukuk felsefesidir) hem de Foucault olmadan varolamazdı. Bu bir yas çalışması değil, yasta olmamak çok daha fazla çalışma ister. Kitabım bir başka şekilde tanımlamak için Foucault'nun daima kullandığı çift (*double*) mefhumuna başvurabilirim. Çift ve onun asli ötekiliği, Foucault'nun zihnini meşgul edip durmuştur. Bu sözcüğe verdiği anlamda, Foucault'nun bir çiftini çıkarmak istedim: "bir tekrar, bir başka katman, aynının dönüşü, başka bir şey üzerinde bir yakalanma, farkedilmez bir farklılık, bir dağılma ve kaçınılmaz bir yarılma."

R.M.: 60'lı-70'li yıllarda, Michel Foucault ve siz –istemeden de olsa ve bunu önlemek için her şeyi yapmış olmanıza rağmen – özellikle o tarihlerde öğrenci olan nesiller için "düşünce ustaları" oldunuz. Bu kimi zaman aranızda bir rekabet yarattı mı? Foucault- Deleuze ilişkisi, kişisel, profesyonel ya da entelektüel düzeyde Guattari ile olan ilişkiniz, ya da Sartre-Aron ilişkisi, ya da Sartre'ın Marleau-Ponty ile olan ilişkisi gibi bir şey miydi?

G.D.: Foucault'yla bir çift oluşturmayı korkarım ben değil, bu kitap istiyor. Guattari ile olan ilişkilerim ister istemez çok farklıydı, çünkü uzun dönem birlikte çalıştık, oysa Foucault'yla hiç birlikte çalışmadım. Yine de bizim çalışmamızla onunki arasında paralel birçok nokta olduğuna inanıyorum, yöntem ve amaçtaki büyük bir farklılık bu çalışmaları adeta birbirlerinden uzak düşürmüş olsa bile. Bu durum benim için paralellikleri çok daha önemli, paha biçilemez kılmıştır: Ortak bir amaçtan daha fazlası, ortak bir neden sözkonusudur. Bu noktalar benim için bir o kadar değerli, paha biçilmezdir: Bir ortak amaçtan daha iyi olan bir ortak neden söz konusudur. Size şunu söyleyeceğim: Foucault'nun bu denli güçlü ve gizemli bir kişilikle varolmasından, böyle bir üslupla bu denli güzel kitaplar yazmış olmasından yalnızca sevinç duydum. Yayımlanmış basit bir sohbetten ibaret olan olağanüstü bir metinde, Foucault sevginin karşısına tutkuyu koyar. Tanımladığı şekliyle, ona karşı belli bir tutku halinde olduğum söylenebilir. ("[tutkuda] güçlü ve zayıf evreler vardır; belirsiz sebeplerden, belki de ataletten ötürü tutunduğumuz bir anda her şeyin bocaladığı ve tutkunun akkor halini aldığı evreler vardır.) Ona bu kadar hayranken nasıl rekabet ya da kıskançlık içinde olabilirim? Birine hayran olunduğunda, seçim yapılmaz, şu ya da bu kitap bir diğerine tercih edilebilir, ama yine de bütün dikkate alınır, zira size daha zayıf gibi gelen bir an, bu düşüncenin keşif ve simyacılığında önemli bir basamak teşkil etmiş olabilir ve belki de çok büyüleyici bulduğunuz bir başka ifadeye ulaşmayı, sizin başında gereksiz bulduğunuz patikayı izlemiş olmak sağlamış olabilir. Bir çalışma ilgili olarak şunu diyen insanları sevmiyorum: "Şuraya kadar iyi, ama devamı kötü, daha sonra tekrar ilginçleşse de..." Yapıtı yargılamak değil, onu bütünüyle ele

almak, izini sürmek, çatallanmalarını, ilerlemelerini, atılımlarını kavramak, onu kabullenmek, bütünüyle kabul etmek gerekir. Yoksa hiçbir şey anlaşılmaz. Onun getirdiği çözümleri doğru sayıp taraftarlığını yapmadan Foucault'yu kırılmalarda ve kıvrımlarda izlemek, onu "usta-düşünür" olarak görmek midir? Bu mefhum pek doğalmış, pek aşikârmış gibi konuşuyorsunuz. Bu mefhumu çok şüphe götürür ve saçma buluyorum. İnsanlar Foucault'yu izliyorlarsa, ona tutkunlarsa, bunun nedeni kendi çalışmalarında, kendi yaşamlarında onunla bir şekilde bir şeyler yapmalarındandır. Bu yalnızca entelektüel bir anlayış ya da uzlaşı meselesi değil, aynı zamanda yeğinlik, rezonans ve müzikal uyum meselesidir. Her şey bir yana, güzel dersler, bir vaazdan ziyade soliste herkesin "eşlik ettiği" bir konsere benzer. Ve Foucault fevkalâde güzel dersler veriyordu.

R.M.: François Châtelet, Yitik Düşünceler Kroniği'nde, sizinle, Guattari ile, Schérer ve Lyotard ile olan çok eski dostluklarını ifade etmek için hepinizin "aynı safta" bulunduğunuzu ve – belki de gerçek ittifakın işareti olarak – "düşmanlarınızın aynı" olduğunu yazıyor. Aynı şeyi Michel Foucault için söyler miydiniz? Aynı tarafta mıydınız?

G.D.: Sanıyorum ki öyle. Châtelet'in tüm bunlar hakkında güçlü bir duyumu vardı. Aynı tarafta olmak aynı zamanda aynı şeylere gülmek ya da birlikte susmak, "kendini açıklama" ihtiyacı duymamaktır. Kendini açıklama ihtiyacı duymamak son derece hoştur. Belki ortak bir felsefe görüşümüz de vardı. Soyutlamalardan, Bir'den, Tüm'den, Us'tan, Özne'den hoşlanmıyorduk. Karma formları, düzenekleri, Foucault'nun aygıtlar olarak adlandırdığı şeyi çözümlemeyi görev edinmiştik. Noktalara uzanmak değil, çizgileri izlemek ve çözmek gerekiyordu: (Foucault'nun iktidarın mikro-fiziği ve Guattari'nin arzunun mikro-politikası adını verdiği) mikro-analiz gerektiren bir haritacılık. Düzenlerdeki birleştirme odaklarını, bütünleme düğümlerini ve özneleşme süreçlerini aradık ki bunlar hep göreceli şeylerdi, hareketli hatlar üzerinde hep daha fazla ilerletilebilmek üzere hep sökülebilirlerdi. Yitik ya da geçersiz bile olsa bir köken arayışında değildik, şeyleri oldukları yerlerde, ortadan bir yerden ele almıştık: şeyleri yararak, kelimeleri yararak. Zaman-ötesi bir şeyi değil, zamanın zaman-ötesiliğini bile değil, yeni şeylerin ortaya çıkışını ya da Foucault'nun "aktüelite" dediği şeyi aradık. Aktüellik ya da yenilik, neredeyse Aristocu bir *energheia*'dır, ama (Nietzsche'nin buna zamansız adını vermiş olmasına rağmen) Nietzsche'ye daha yakındır.

*

Claire Parnet: Bu kitabı [*Foucault*] yazma amacınız nedir? Michel Foucault'ya saygılarınızı mı sunuyorsunuz? Düşüncesinin iyi anlaşılmadığını mı düşünüyorsunuz? Onunla olan benzerlik ve farklılıklarınızı çözümleyip ona borçlu olduğunuzu düşündüğünüz şeylerle mi hesaplaşıyorsunuz? Yoksa Foucault'nun zihinsel bir portresini mi yapmak istiyorsunuz?

G.D.: Bu kitabı yazma konusunda gerçek bir ihtiyaç hissettim. Sevdiğiniz ve hayran olduğunuz biri öldüğünde bazen onun bir resmini çizme ihtiyacı duyarsınız. Onu yüceltmek, onu savunmak için değil, hatırlamak için de değil, daha ziyade ancak ölümde bulabileceğiniz ve "bu oydu" dedirtecek bir nihai

suret ortaya koymak için. Bir maske veya bizzat onun bir çift, tamamlayıcı örtü adını verdiği şey. Herkes kendine göre başka benzerlikler ya da başka tamamlayıcı örtüler bulabilir. Ama hepimizinkinden oldukça farklı bir hale gelmesi itibariyle nihayetinde Foucault en çok kendisine benzer. Sorun, onunla sahip olduğumuzu düşündüğüm ortak ya da farklı noktalar değil. Ortak sahip olduğum şey, kaçınılmaz olarak kesinliksiz olmak durumundaydı, onunla konuşmama imkân veren bir çeşit zemindi. Bana göre Foucault hâlâ günümüzün en büyük filozofudur. Bir insanın portresini yaptığımız gibi bir düşüncenin de portresi yapılabilir. Foucault'nun felsefesinin bir portresini yapmaya çalıştım. Çizgiler ya da fırça darbeleri elbette ki bana aittir, ama bunlar ancak o bu resme uğradığı, resmin yakasını bırakmadığı zaman başarılı olabilir.

(*) Gilles Deleuze'ün *Müzakereler* adlı kitabının "Michel Foucault" başlıklı üçüncü bölümünde yer alan Robert Maggiori ve Claire Parnet ile 1986 yılında gerçekleştirdiği "Şeyleri Yarmak, Kelimeleri Yarmak" (97-101) ve "Foucault'nun Bir Portresi" (116) söyleşilerinden oluşturulmuş bu derleme, Norgunk Yayıncılık'ın dostane iziniyle yayımlanmıştır. Bu röportajların tamamı için bkz. Deleuze, Gilles. *Müzakereler*. Çev. İnci Uysal. Norgunk Yayıncılık, İstanbul: 2006.

Konferans Notlarından

Félix Guattari

Çev: Emre Koyuncu

Michel Foucault'u görmüş olmanın ayrıcalığıyla edinmiş olduğum (biraz provakatif bir biçimde ifade edilmiş olabilir) kavramların en nihayetinde aletten başka bir şey olmadığı ve teorilerin onları içeren kutulara denk olduğu (güçleri, sınırlanmış alanlarda yani hudutları tayin edilmiş tarihsel ardıllıklarda gördükleri işlerin ötesine pek geçemez) fikrimden ötürü, benim bugün Foucault'nun kavramsal alet mağazasının altını üstüne getirerek bulduğum bazı aletleri ödünç alıp gerektiğinde kendi amaçlarıma uyacak bir şekilde kullanmama şaşırmamalısınız.[1]

Üstelik Foucault'nun da onun katkılarını tam da bu şekilde ele almamız gerektiği konusunda, bu tavrı benimsediğinden eminim.

Bu, ölmüş büyük bir düşünürün düşüncelerini diri tutma umudunu taşıyan yorumsal bir pratik yoluyla olmaz. Daha ziyade, böyle bir düşünce ancak yenilenerek, yeniden harekete geçirilerek, sorgulaması yeniden açımlanarak ve müstakil muğlâklıkları da korunarak yaşatılabilir.- bunun kalkışan için işin beraberinde getirdiği risklerle birlikte.

Bu başlangıçtaki banalliği, bitkin ölümsonrası hürmet sunma janrı ile ilişkilendirmeyi size bırakıyorum. Güç ilişkilerinin ekonomisine değindiği ve yazmış olduğu son makalelerin birinde, Foucault okurlarından bahsettiği gerçeklerin banalliğinden dolayı uzaklaşmamaları ricasında bulunur: "Banal oldukları gerçeği, var olmadıkları anlamına gelmez. Bu banal gerçeklerle yapmamız gereken, bunların ne gibi özel ve hatta orijinal bir problemle ilintili olduğunu keşfetmek-ya da keşfetmeye çalışmaktır."[2]

Bu şekilde, müstesna ve keşfedilmeye şimdi hazır olan şeyin, Foucault'nun düşüncesini yaşatmaya yönlenmiş bir yolda, bu düşüncenin diğerlerinden daha iyi bir şekilde toplumlarımızın en acil problemlerinin izini sürmesi

---

[1] Bu metin 1985 yılında ölümü sonrasında Foucault'ya adanarak onun çalışmaları üzerine Milan'da yapılan bir konferansta Félix Guattari'nin "Microphysique des pouvoirs et micropolitique des désirs" (Güç mikrofiziği ve arzu mikropolitikası) başlıklı sunumunun giriş kısmıdır. Gary Genosko (Ed.), *The Guattari Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 172-181 de bu sunumun tüm metinine ulaşılabilir.

[2] Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, s. 210.

olduğunu düşünüyorum. Ve bugüne kadar, bu konudaki hiçbir çalışma bu düşünce kadar özenli ve teferruatlı olamadı, hele aynı problematikle karşılaştıklarında karaya oturan modası çoktan geçmiş 'postmodernizmler' ve 'postpolitikalizmler' hiç değil.

Ulus Baker'in Yaşamı ve Ölümü:
Etos ve Etik

Mahmut Mutman

11 Temmuz öğleden sonra Ulus'un ertesi sabahı çıkaramayacağı haberi ulaştığında verdiğim ilk tepki, daha sonra iki gün boyunca bu haberi çevreme ilettiğimde herkesin de ilk tepkisiydi: "İşte beklenen, korkulan oldu!" Ulus Baker işsiz ve parasızdı, muhtemelen çok iyi denemeyecek şartlarda yaşıyordu, karaciğeri iflas etmiş, içkinin uzun süredir yediği bitirdiği vücudu düzensiz beslenmeyle mücadele ediyordu. Ama en önemlisi, Ulus kendisine bakmasını bilmiyordu. Hayat, koşullar, yetiştiriliş tarzı, olağandışı bir beynin getirdiği özgün kişilik yapısı, herneyse ne, ona bunu kimse öğretememişti. Bizler, dostları da öğretemedik, yenildik, Ulus hepimizi yendi. Genelde kimseye ve hiçbirşeye "hayır" diyemeyen Ulus'un en ciddi "hayır"ı işte buydu. Yıllar boyunca, ikide bir Ulus hastaneye kaldırıldıkça, dostları yardıma koştukça, "bu adam kendini öldürecek, bu adam kendini öldürüyor" dememiz şaka gibiymiş. O gün ne çabuk geldi...

Tüm bunların, hiç kuşkusuz, insan ne yapmış olursa olsun, sevdiği birinin ölümü karşısında içinden atamayacağı, çünkü nedensiz suçluluk duygusuyla, sadece ve basitçe sevdiğiniz insan yokolmuşken sizin hâlâ yaşıyor olmanızın verdiği suçluluk duygusuyla ilgisi var. Ama belki de Ulus'un ölümüne saygı duymasını öğrenmeliyiz. Burada ölüye saygı duymak gibi bilinen ahlaksal kalıplardan sözetmiyorum. **Ulus'un ölümüne saygı duymak, onun yaşamına saygı duymaktır.** Ulus'u tanıyan herkes bu cümlenin ne anlama geldiğini biliyor, en zor şeyi talep ediyorum, Ulus'un bizden tek istediği, veremediğimiz, veremeyeceğimiz şeyi... Farkın indirgenemezliğinden, ötekinin veya varlığın sesinden sözedebiliriz, hatta otantik bir deneyimden... Peki ya "imkansız"dan **nasıl** geçeceğiz? **Ulus'un farkını** kabul etmek, bu öyle basit bir çağrı değil, çünkü bu çağrıda herkesin kendi vicdanı çağrılmaktadır... Ulus ODTÜ'deyken bir gün odasının kapısı önünde gevezelik ediyoruz. Odanın içi darmadağın, inanılmaz bir kitap ve kağıt yığını ve tabii pislik içinde, bir şeyi ötekinden ayırdetmek imkansız. Benim odaya umutsuz bir bakış fırlatmam üzerine, bizimki her zamanki şen şakrak haliyle "işte bak, kendimi görünmez kılmaya çalışıyorum!" demez mi!

Ulus Baker ve "Ulus Baker"

Ulus günlük hayatta da, çok sevdiği Gilles Deleuze'ün felsefesine böyle bol bol referans verirdi, ve 20. yüzyılın en özgün felsefelerinden biri olan Deleuze'ün felsefesini Türkçe'ye tercüme ederek tanıtma yolunda çok önemli bir katkısı oldu. Ama Ulus kendi yazılarında Deleuze'ü ve yine çok sevdiği Spinoza'yı "uygulamaya" kalkışmadı. Daha ziyade onların düşündüğü gibi düşünmeye ve bir aydın olarak kendi sorunlarını kurmaya çalıştı. Bunun nedeni, sanırım, Ulus'un, "uygulama" denilen bilgi biçiminin bir yandan düşüncenin aynılığını sürdürürken bir yandan da hiyerarşi yaratarak farkın ve yaratıcılığın önünü kapamakta olduğunu kavramış olmasıydı. Bu özel anlamda Ulus Baker ne "Deleuzecü" oldu ne de "yerli aydın" talihsiz adı verilen dünyadan habersizler takımından. Onun *Aşındırma Denemeleri*'ni veya *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Denemesi*'ni dikkatle okuyanlar veya "kanılar sosyolojisi" kuramını, sinema üzerine fikirlerini bilenler, çözümlemelerinin ve düşüncelerinin özgünlüğünün ne referanslarının yabancılığı ne de konularının yerliliği olmadığını anlayacaklardır. Ulus Baker için entelektüel faaliyet, *Birgün*'de Nilgün Toker'in çok güzel ifade ettiği gibi, "adlandırma değil, adları yerinden oynatma"ydı.

Buna karşılık Ulus, maalesef, kendi entelektüel gücünden ve özgünlüğünden beklenmesi gerekenden daha az ürün verdi. Daha açabileceği ve çoğaltabileceği, yeniden üretebileceği pek çok özgün başlangıç noktasını herhangibir yere vardıramadı... Bunun nedenleri pek çoktu, ama sanırım nedenlerden birisi de bizzat Türkiye'nin sağlıksız, verimsiz entelektüel ortamıydı. Eşdeğerleri olması gereken Hintli, İranlı veya Meksikalılarla karşılaştırıldığında aşağı yukarı her alanda entelektüel durumları içler acısı sayılabilecek insanların oluşturduğu, boğucu, marazi, malum "ağbi" dili ve öznelliği, kusmuk seksizmi ve eşcinsel düşmanlığı, içki içmenin aşma (!) ve özgürleşim (!) sanıldığı "kafa çekme" ve "geyik yapma" "yerli" kültürü onu da çevrelemişti. Biricik seçeneği bürokratik pozitivizm olan bir kültür—ama Nietzsche'nin alkolizm eleştirisinin de ima ettiği gibi, bunlar aslında aynı "ethos"un iki yanıdır. Aynı kültür oldukça gülünç ve aslında utanç verici bir "Ulus Baker" efsanesi yarattı: meczup ve derviş, bilge adam, ağır entelektüel Ulus Baker, bilmediği şey yoktur! Topluma bu kadar aykırı düşünceleri olan birisi için hayret verici bir beğenilme düzeyidir bu. (Örneğin Ulus'un sevdiği Deleuze'e veya Foucault'ya bakarsak şöhretin beğenilmeyle aynı şey olmadığını hemen anlarız.) Başkaları ağzına almaya teşebbüs ettiklerinde, hakaret ve dışlanma bedelini ödedikleri fikirler Ulus ifade ettiği zaman mistik

bir ulaşılmazlık ve yücelik kazandılar. Elbette bunlar çoğu kez özgün ve aykırı düşüncelerdi, değişik ve sarsıcı bir tarafları vardı. Ama kimse aslında onları anlamaya zahmet filan etmedi—kaç çağdaşı ve meslekdaşı Ulus'un bir tane düşüncesini alıp işlemiş ve çoğaltmıştır? Dolayısıyla Ulus Baker kadar bol öğülüp, hakkında manzumeler düzülüp ne söylediği konusunda sayılı bir kaç kişi dışında aşağı yukarı kimsenin en ufak bir fikri olmadığı bir adam daha yoktur... O nedenle kendi adıma bu yüceltmede hep kuşku uyandırıcı bir nokta bulmuşumdur.

Ulus, yapısı dolayısıyla herkesle iyi geçinen, kimseyle düsmanlaşmayan biriydi. Şahsen, dostlarının bir kısmı gibi ben de onun bu "melek"liğini en sorunlu yönü olarak gördüm. Dolayısıyla onun özellikle konuşma biçiminde ve genel hal ve tavrında söylediği şeyin keskin ucunu törpüleyen bir yan hep oldu... Özellikle içerikten ziyade "muhabbet" yanlısı hayranlar ordusu için müthiş bir fırsattı bu, çünkü Ulus bir konuşmaya başladığı zaman zor susardı! Üstelik kendine bakmadığı ve hep dağınık, hep parasız pulsuz olduğu için, herkesin çok büyük bir rahatlıkla acıyabileceği ve insani duygular besleyebileceği, kendi insanlığını kendine ispat etmesini sağlayabileceği biriydi Ulus... Bu özelliklerin tümünün birleşiminden doğan "Ulus Baker" efsanesi sayesinde herkes, hem kendini özgün ve radikal fikirlerin sahipliğiyle kaynaştırabildi hem de bu fikirleri üretmenin ve çoğaltmanın zahmetinden ve onları savunmanın getirdiği hakaret ve dışlanma bedelini ödemekten kurtulmuş oldu. Ulus'un kendi de bu efsaneden ister istemez biraz hoşlandı, çünkü böylelikle o da en azından birileri tarafından beğeniliyor, ilgi ve destek görüyordu. Ama bunun gerçek bir insan ve gerçek bir düşünür olarak Ulus Baker'e ciddi bir zararı oldu. İnsan bambaşka bir ortamdaki bir Ulus Baker'i düşünmeye çalışıyor, ve keşke diyor, bu efsane yerine, daha az sevilen, daha az meşhur, ama yaşayan, gerçek ve daha çok katkısı olan bir Ulus Baker olsaydı...

Elbette bu sadece Türkiye ortamının suçu değil, zaten Ulus'u yaşatmayacak bir dünyada yaşıyoruz. Ama yıllar boyunca hep sorduğum soru Ulus'un nasıl olup da sözünü ettiğim ortama bu kadar kolay kapıldığı oldu. (Ya da, bir arkadaşın sorduğu gibi, Deleuze'ü bu kadar seven bir insan nasıl olur da kendi bedenine bu kadar ilgisiz kalır?) Bunun yanıtını bulmak zor, belki de imkânsız, her bir birey dipsiz bir kuyu çünkü... Ama 23 yıldır tanıdığım insan Ulus Baker'in davranışında benim gözlediğim, çevresinden, toplumdan—"öteki"de denebilir, çünkü bu terim emekli solcu yazar taklitlerinin sandığı gibi basitçe kötü bir şey değildir—bir talebi olduğuydu: mutlak, koşulsuz sevgi ve ilgi. Ulus'un istediklerini yapmasına izin veren bir koşulsuzluk... Hiç büyümeyen Ulus'un adeta tek tanıdığı "öteki" annesiydi—ve annesini ne çok

sevdiğini yakınları bilir. Dolayısıyla Ulus'a ilgi gösteren, ona bakan, onu toparlayan biri veya birileri olduğu sürece mutlu ve üretken oldu. Yazdı çizdi, üretti, konuştu... Ama asıl çözülmesi zor bir sır gibi kalan bu sevgi ve ilgi talebinin kendini yoketme, görünmez olma arzusuyla garip bağı ya da bağlantısızlığı... Çünkü, Ulus'un düşüncesine sadık kalarak düşünürsek, arzunun bilinçte başlayıp orada biten, niyet gibi bir şey olmadığını biliyoruz... Öyle sanırım, belli bir yaştan ve birikimden sonra artan sağlık sorunlarının da katkısıyla, artık bunun böyle gidemeyeceğini, kendisine bakacak birileri olmayacağını anladığında Ulus'un görünmez olma, kaybolup gitme arzusu belki yeni bir boyut, yeni bir gerçeklik kazandı. Yalnız Ulus intihar etmedi. Onun ölümü bilerek seçtiğini söylemek, "insanların öldüğü hayvanların telef olduğu" gibi düşüncelere hayatı boyunca hiç itibar etmemiş ve hatta bizzat bu düşünceyi yazılarında eleştirmiş Ulus'un hayata ve ölüme yaklaşımını hiç anlamamış olmakla mümkündür. Ulus'un bu sonuncu kayboluşuyla ondan öncekiler arasında, bana odasının kapısında söylediği kayboluş arasında hiçbir fark yoktu belki de. Bu insana onun olağandışı iyimserliğinin ve yaşama sevincinin anlamını bir kez daha düşündürtüyor—bir noktada sona ermiş gibi olsa bile... Ama Ulus yaşarken de bu yaşam sevinci adeta bir yokoluş pratiğinden ayırtedilemiyordu zaten...

Ulus'un Mirası

Ulus bir olay üzerrine aldığı tavır nedeniyle beni kişisel olarak kırmış, ben de ona kötü şeyler söylemiştim. Her ikimiz de bunun niçin böyle olduğunu bildiğimiz için, sonradan dargın kalmamayı başardık. Yaklaşık üç yıl kadar önce son karşılaşmamızda, Spinoza'ya göre toplumun temelinin sevgi olması üzerine birşeyler konuştuğumuzu hatırlıyorum. Her zamanki neşeli tebessümüyle *Etika*'yı savunmuştu.

Ulus Baker, yaşamı ve ölümüyle bize bir dizi felsefi, etik ve politik problem bıraktı. Yaşam ve ölüm, üretim ve yokoluş, sevinç ve keder birbirlerinden bu kadar kolay ve net çizgilerle ayırtedilebilir mi? Arzu nedir? Sevgi nedir? Sadece düşünmek, okumak yazmak ve biraz da hayattan tat almak isteyen, sadece bunları yapmak isteyen, kimseye zarar vermemiş ve veremeyecek bir insana sağlayabileceği hiçbir maddi ve kurumsal imkanı olmadığı halde, üstelik farklı düşüncelere, başka hayat tarzlarına asla tahammülü olmadığı halde, hümanizmi ve yüksek düşünürlere olan hayranlığıyla övünen bir toplumsal sistemi ve kültürü nasıl değiştirebilirim? Ulus için bu soruların hiç de öyle sanıldığı kadar açık seçik yanıtları yoktu—bırakalım "hayranları" böyle zannetmeye devam etsin! Şimdi bizim görevimiz onun sorularını çoğaltmak,

yeniden üretmek, ama belki de onun bize öğrettiği acı dersten sonra bu soruların hep yokolduğunu, hep kaybolduğunu asla unutmadan.

1984 yılının sonbaharında tanıdığım Ulus imgesi bende hep kalacak sanırım; şairin dediği gibi, her yokoluştan bir şey kalır çünkü: ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nün en üst kat koridorunun tam ortasında ayakta kitap okuyan kalın gözlüklü acaip çocuk, ölümden önce vedalaşılamıyor. Seni son kez kucaklamak isterdim, isterdik, olmadı. Kendi adıma düşüncelerini, sorularını ve hayallerini elimden geldiğince yaşatmaya söz veririm.

Philippe Lacoue-Labarthe'a

Jean-Luc Nancy

Çev.: Burcu Yalım

Senin için Philippe, seni selamlamak için. Giden seni selamlamak için. Sana hiçbir veda vaadetmeyen bir elveda diyebilmek için çünkü sen hiçbir şeye ya da kendine gittin, eğer ki bize, sonunda bize dönmediysen, mutlaka ki varolmadıkları için gitmediğin uzaklardan sapıp, bize geri dönmediysen. Senin nezdinde kararlı olmuş yegâne varlığa girmiş olan senin için, girdiğin o tanımlanmış/belirlenmiş olduğunu düşünenin tehlikeli hareketsizliğinin şifresini çözdüğün istasyona ve anıta: ayağa kalkmış, çevrelenmiş figür. Kabul edilemez olana girmek derdin bu *stanza* için: donup kalmış olan, sadece olarak, oluşun sonsuzluğundan korur. Dehşet verici bu oluşun olanaksızlığına girmiş olan.

Öbür sahneye geçmiş, tersine dönmüş aynı rolü oynamak için öbür sahneye geçmiş olan senin için: insanın kendi kahramanına imkânsız uyumu, o kahraman ki her bir kimse kendinde karşılamalı, kendiymişcesine karşılamalı, kendi yerine, yani imkânsızı karşılayarak, karşılamalıdır.

Senin için, ki sen egemen anarşi arzun için hâlâ mümkün olan tek devrimi gerçekleştirdin: bizi görmeyi bırakıp gözyaşları akıtan, devrilmiş gözlerinin devrimi. Senin için, ki sen karanlık bir gücün seni mahkum ettiği anlaşmaya, tek anlaşmaya, gölgendeki resmini çekip çıkarma sözüne sadık kaldın.

Senin için, ki sen Hölderlin'in deyişiyle, Açıklığı görmek istedin ve bunun için onu yeniden icat etmen gerekti. Senin için, ki senin tek gördüğün çitler ve bariyerler, tahammül edilemez sınırlar, sonlu dünyaydı.

Senin için, kelimelerle ya da niyetle değil, maksimlerle ve sözlerle konuşmak isteyen sen için. Sen ki *logoi* değil, *muthoi* ile konuşurdun. Sen ki *logoi* evirip çevirir, *muthoi* yapardın. Mitler, insanüstü varlıklarla dolu efsaneler değil, tam aksine, ortaya atılmış, saçılmış, yöneltilmiş sözler olan muthoi'lar. O sözler ki kahramanlığı telaffuzudur.

"Şiirin cesareti" diye adlandırırdın bunu. Yine kahramanının bir sözüydü, neredeyse ne bedeni ne yüzü ne de endamı olan, deliliğinin kulesine çekilmiş kahramanının – o kahraman ki danseden Scardanelli isminden kurtulmak için kendi üzerini çizerdi.

*

Delilik – Philippe, sen deliliğin gözlerinin tam içine bakıyordun. Onun kayıp gözlerinde, yaklaşan öbür sahneyi arıyordun. Hepsinin, Rousseau'nun, Hölderlin'in, Nerval'in, Nietzsche'nin, Artaud'nun deliliklerinde, aramızda olup da öbür sahneyi oynayanların ince simülasyonunu gördüğünü söyledin hep. Senin aktör paradoksundu bu: o aktör ki gerçeği ne kadar uzak tutarsa, hakikate, uzlaşmaz olana, ağıza alınamaz olana, şekilsiz ve şekilsizleştirici olana da o kadar yaklaşır.

Böylece çiziyordun kendi kahramanlık öykünün karakterini, o aktör ki can verdiği kendi kendini temsil edemeyen ya da içeremeyendi: söz, hatta şekillenmiş ve anlamlı değil, şekillendirici, büyüleyici olan ve hatta kekeleyen söz. Poetika, evet, ama şiirsiz, *poïesis*'siz: şiirsel eserler üreten değil, sadece taklit edilemez çocuksu mırıldanmalara öykünen poetika.

Hep arzuladığın, sanki hiçbir zaman olmadığın çocuk. Aslında o kadar iyi, o kadar gayretli oynuyordun ki otorite ve tecrübe yaşına çoktandır gelmiştin. Zaten uzun zamandır artık hiçbir şeyin şaşırtamayacağı yaştaydın.

Bu beni her seferinde yeni baştan şaşırtmıştır. Doğrularını akıntıya karşı daha da yaymaktan vazgeçmiyordun. Belki gerçekten de bilinecek her şeyi bildiğini düşünüyordun. Belki de bu rolü oynamakla bilmen gerekeceğini düşünüyordun çünkü ne de olsa bilinmesi gereken, hakikatın oyunundan başka bir şey değil: hakikat *olmadığından*, bir o*luş*tan (*olmaktan*) başka bir şey olmadığından, gerçekten de oynanıyor – gerçekten de oyunda bulunuyor – her temsilin (her düşüncenin, her sanatın) kalbine ve özüne yan çizerek.

Temsilin arkasına geçilmez diye ısrar ediyordun hararetle, hatta şiddetle, soğuk, tarifsiz ve kabul edilemez ölümden başka bir varlık düşünülebilmesine içerleyerek. Mevcudiyetin daima daha uzağa, sonsuzca uzağa gittiğini bize öğreten bu temsildir, bu temsilin oyunudur.

*

Senin ısrarlı başkaldırının suçladığı, daima çınlamaya hazır bu hiddetli gürlemenin yöneldiği, varlığa inanan ya da inandığını iddia eden herkesti. Figür, derdin, genel olarak figür: ister iktidarın figürü ister sanatın, ister insanın isterse de tasavvur edilemez Tanrı'nın olsun. Figür, ya da yerleşmiş, çevrelenmiş, tanımlanmış olan kimlik/özdeşlik. Kendi kendisinin başarısızlığına izin vermediği için, sadece Heidegger'inkini değil, aslında bütün düşünceyi, en yücesini bile, tam da yüksekliği oranında, tehdit ettiğini düşündüğün şey de, bazı gerekçeleriyle birlikte, işte buydu. (Aynı zamanda başarısız olmanın da, son kertede, görevini yerine getirmediğini de teslim ederek.)

Hiçbir şey figüre etmemek, hiçbir şey hayal etmemek. Müzik dinlerdin, rezonansın dinletiyi işitilemez frekanslara taşıdığı, uzaklar açıp bu uzakları uzakta tutan, onları bize sadece onulmaz uzaklıklarını ağırlaştırmak üzere yaklaştıran müziği dinlerdin. Açıklığı da işte böylelikle görüyordun: yalnız,

kapalı olarak dinliyor, adına *césure* (durak) – H'in diğer sözcüğü – dediğin şeyin açıldığını da o zaman görüyor ya da duyuyordun: sekte, askıya alma/gecikme, vezin bulma, sessizlik, beyaz – siyah delik değil, ritim olan negatif.

Ritim ve dolayısıyla cümle. *Cümle*, senin başlığın, senin sözün, senin nefesin. Cümle: ne anlam ne amaç ne de yönelim sadece başıboş dolanmanın duyarlığı. Kadansın açılışını yapan durak, es, bateristin davulun üzerinde havaya kaldırdığı eli, ansızın havada tutulan bir yay, müziğin olasılığı. Diğer bir deyişle, sunuştan payımıza düşen o küçücük parça.

Birgün içimden *senkop* kelimesini kullanmak geçti, senin de sevdiğin bir kelimeydi. Şüphesiz birbirimize en iyi dokunduğumuz ve bize hayatlardan ve düşüncelerden betimlenmesi çok güç, müstesna bir paylaşımın olasılığını sunan noktaydı burası. Aramızda, evet, bir tereddüt, bir varlık tortusu, bir kıyıdan diğerine alınıp verilen sayısız, güçlü işaretler ile daima zorunlu olarak farklılaşmış bulunan bir kesişim, bir geçit. Ama 'différance' – Jacques'ın bu kelimesinin ve Jacques'ın kendisinin bizdeki anısına – birinden diğerine olan 'différance', nihayetinde, kendinde olan 'différance'ından pek az fark eder.

Bugün artık sonsuz 'différance' sona erdi; durak ebedileşiyor, senkop açık kalıyor. Her şeye rağmen, güzel olmadığı da söylenemez, biliyorsun: hatta o en candan bildiğindir.

(*) Bu yazı 2 Şubat 2007'de Libération'da yayımlanmıştır. Desteğinden ötürü Teoman Gürgan'a teşekkürler.

Gilles Deleuze'ün Alfabesi'nden Bir Harf: Sadakat'in S'si

Claire Parnet'in Gilles Deleuze'le Söyleşisi

Charles J. Stivale

Çev: Fırat Berksun

Bu yazı Gilles Deleuze ile Claire Parnet arasındaki üç bölümden oluşan sekiz saatlik görüşmeler serisinin ilk bölümünün bir kısmı. Bu görüşmeler 1988-89 yılları arasında Pierre-André Boutang tarafından, Deleuze'ün ölümünden sonra yayımlanmak üzere çekilmiş[3]; ancak Deleuze'ün izniyle ölümünden bir yıl önce, yani 1994 Kasımı ile 1995 Baharı arasında Arte kanalında yayımlanmıştır.

Görüşmelerin tam dökümünü ve İngilizce çevirisini sunmaktansa, Parnet'nin sorularının ve Deleuze'ün cevaplarının önemli noktalarını seçmeye çalıştım. Bu yüzden bütün uygunsuzluk ve eksiklikler benim sorumluluğumdadır.

Görüşmelerdeki mekân düzenlemesinin kısa bir tasviri: Deleuze üzerinde bir aynanın asılı olduğu şöminenin önüne oturmuş, karşısında da Parnet yer almaktadır. Kamera Parnet'nin sol omzunun arkasına yerleştirilmiş ki, kameranın odağına bağlı olarak, Parnet'nin arkadan bir kısmı ve daha geniş bir odak ile, aynadaki sureti de görünebilsin. Yapım kalitesi oldukça iyi ve satışa da sunulmuş olan üç kasetlik bu koleksiyonda, Boutang makara değişirken meydana gelen atlamaları kurguda çıkarmamayı tercih etmiş; yani Deleuze yapımın ilerleyişindeki küçük kesintilerle hayli sabırlı bir işbirliği içerisinde.

Alfabesindeki ilk harfi tartışmaya başlamadan önce, Deleuze bu görüşmelerin önkabullerine değiniyor; Parnet ve Boutang Alfabe'nin formatını seçmiş ve Deleuze'e temaların neler olabileceğini belirtmişlerdir; ama soruları açık bir şekilde söylememişlerdir. O da, soruları önceden üzerlerine düşünmeden cevaplamayı aslında aklının almadığını; ancak kayıtların

---

[3] Çn. Bu filme < http://video.google.com/videosearch?q=boutang&sitesearch= > adresinden ulaşılabilir.

ölümünden sonra kullanılması şartıyla teselli bulabileceğini söylüyor. Bu ona bir şekilde öyle büyük bir rahatlama hissi veriyor ki, sanki bir kâğıt yaprağı gibi, hatta safi bir ruhmuş gibi. Ama aynı zamanda bütün bunların değerinden de kuşkulanıyor; çünkü aslında herkes bilir ki, sorulan sorulara akıllı ve derin yanıtlar veren kişi safi bir ruh olamaz.

Sadakatin S'si

Parnet'nin girişinden anladığımız gibi A harfi "animal" (hayvan) için kullanıldığından "amitié" (arkadaşlık) için kullanılamamış, bu yüzden Parnet arkadaşlık için "sadakat"i seçmiştir.[4] Parnet, Deleuze'e arkadaşlıklarında yıllar boyu "sadakat"i paylaştığı birçok yakın arkadaşını anımsatıyor. Ona arkadaşlığın ve sadakatin gerçekten birbirlerine bağlı olup olmadığını soruyor. Deleuze hemen bunun sadakatle ilgili bir sorun olmadığını ve onun için arkadaşlığın bir algı meselesi olduğunu söylüyor. Biriyle ortak bir şeylere sahip olmak ne demektir? Ortak fikirlere değil; ama ortak bir dile, hatta bir dil-öncesine sahip olmak. Öyle insanlar vardır ki, en basit konularda bile asla onlarla konuşamaz veya anlaşamazsınızdır; ama öyleleri de vardır ki en soyut şeyler için bile, ona hiç katılmıyor olsanız da, tanımsız ve gizemli bir kaynaktan beslenip onu derinden anlayabilirsiniz.

Deleuze'ün hipotezine göre hepimiz belirli bir cazibe tipini ya da cazibe algısını kavramak için uygunuzdur; yani herhangi bir jestin içindeki bir düşünce, hatta düşüncenin öncesi, algımızın yaşamsal köklerine giden bir tevazuya, bir cazibeye işaret eder ki, arkadaşlığı kuran da budur. Bir tabir tasavvur ediyor Deleuze, ki bu tabiri kullanan ne yaparsa yapsın, siz de onun hakkında kalıcı bir izlenim bırakan, kaba iğrenç bir tabir. Bu cazibe için de aynı şekilde işlemektedir, sadece tam tersi geçerlidir. Cazibenin bir algı sorunu olarak kalıcı etkisi, bize uyabilecek, bir şeyler öğretecek, bizi açacak, uyandıracak birini algılamakta yatar. Bu etki sayesinde onun yaydığı işaretlere duyarlı oluruz artık, işaretleri bize ulaşmasada onlara açığızdır. Kişi, işte o zaman, tamamıyla önemsiz şeyler anlatan başka biriyle zaman geçirebilir.

Deleuze gülerek arkadaşlığı son derece komik bulduğunu ifade ediyor ve Parnet ona arkadaşlığı çiftler açısından nasıl gördüğünü soruyor. Deleuze, uzun bir arkadaşlığı olan çok yakın bir arkadaşından, Jean-Pierre'den bahsediyor ve bir çift olarak kendilerini Beckett'in Mercier ile Camier'indeki

[4] Çn. Programın formatına göre her harf için bir tema belirlenmiş. Sadakat (fidélité) da bu formata göre F harfinde konuşulanlardan oluşmakta.

karakterlere benzetiyor. Guattari ile ise bütün bilgi alanlarına dokunan devasa ansiklopedilerini yaratmaya çalışırken, daha çok bir Bouvard ile Pecuchet çifti gibidirler. Aslında bunun bu büyük çiftleri taklit etme meselesi olmadığını; ama kişinin anlaşamadığı zamanlarda bile arkadaşlığının bu tür ilişkilerden meydana geldiğini söylüyor.

Ama arkadaşlık sorusunda Deleuze için doğrudan felsefeye bağlı bir gizem vardır. Deleuze, burada Yunanlıların geliştirdiği biçimiyle arkadaşlık kavramına dönüyor. Bu biçimiyle filozof, bilgeliğin arkadaşıdır: bilge olmaksızın bilgeliğe yönelir; hitabetle kovaladıkları tecrübeler ve peşinde oldukları bütün bilgi alanlarında, bütün çabalarında özgür insan için rekabet işlevi gören hak iddiaları ile (bu [pretendent] nosyonun başlı başına Yunanlılara ait bir olgu olduğunu belirtiyor.) Felsefe bir şeylere doğru ilerleyen bir rekabettir ve felsefe tarihine bakıldığında görülür ki bazı yazarlar için felsefe, tam olarak arkadaşlıkla olan bu bağdır, bazıları için ise daha çok nişanla olan bir bağdır; örneğin Kierkegaard için bozulmuş bir nişandır (fiançailles rompues). Parnet, Blanchot'ya ve onun arkadaşlık kavramına değiniyor ve hem Blanchot hem de Mascolo için düşünce pratiğinin bir koşulu ya da kategorisi olması bakımından bu kişilerin arkadaşlığa en çok önem veren iki güncel yazar olduğunu söylüyor. Gerçek bir arkadaşlığa değil, düşüncenin bir kategorisi ya da koşulu olarak arkadaşlığa.[5]

Arkadaşına güvenmemeye bayıldığı sonucuna varıyor Deleuze. Bir Alman şaire başvurarak, köpek ile kurt arasında arkadaşa güvenilmemesi gereken bir an vardır diyor. Kendisinin de arkadaşı Jean-Pierre'e güvenmediğini söylüyor; ama öyle bir neşeyle duyuyordur ki bu güvensizliği, hiçkimseye zarar vermiyor. Öyle büyük bir ortaklaşalık vardır ki arkadaşlıkta, bir şekilde yürüyor. Ama Deleuze bunların olaylar ya da küçük özel meseleler olmadığında ısrar ediyor; biri "arkadaş" ya da "bozulmuş nişan" dediği zaman, düşüncenin hangi koşullarda meydana geldiğini bilmek gerekmektedir. Proust, arkadaşlık hem kişisel olarak hem de düşünce için sıfırdır, demiştir. Proust için arkadaşlıkta düşünce yoktur, düşünce bir koşul olarak kıskanç aşkta bulunmaktadır.

Parnet, Deleuze'ün Foucault ile olan arkadaşlığı ile ilgili son bir soru soruyor. Ki bu arkadaşlık bir çiftin arkadaşlığından ibaret değil, çok daha derin ve

---

[5] Kavramın geliştirilişi için ayrıca bkz. *What is Philosopy?* Çn. Bkz. Gilles Deleuze&Félix Guattari, *Felsefe Nedir?* , YKY, İstanbul: 2006.

mesafelidir. Belki de birbirlerini çok geç tanıdıklarından dolayı Foucault'nun onun için en gizemli insanlardan biri olduğunu söylüyor Deleuze. Onun için çok büyük bir pişmanlık duyduğunu söylüyor, aynı zamanda da ona müthiş saygı duyduğunu. Foucault'nun odaya girdiğinde her şeyi değiştiren türden, az bulunur biri olduğuna değiniyor. O da, aslında hepimiz gibi yalnızca bir insan değil; daha çok sert bir esinti ya da atmosferik bir olay, yayılma gibi bir şeydir. Foucault ile olan ilişkisinin tam olarak daha önce bahsettiği şeye, yani birbirini anlamak ve takdir etmek için konuşmaya gerek olmayan ilişkilere tekabül ettiğini söylüyor. Deleuze'ün hafızası özellikle Foucault'nun jestleriyle doludur; sade, tuhaf, büyüleyici, metal ve tahta jestleri gibi.

Son olarak, herkesin delilikleri (folie) sayesinde cazibeye sahip olduğunu söylüyor Deleuze. Birini etkileyici kılan, onun biraz olsun kaçık olduğunu gösteren yanıdır. Öyle ki birinde bu deliliğin ufak bir izini yakalayamazsanız, onunla arkadaş olamazsınız. Ama eğer yakalarsanız o küçük delilik noktasını (démence), onun korkak ve hatta mutlu olduğu noktayı, işte tam bu nokta kişinin cazibesinin kaynağıdır aslında.

Bergson'un Felsefesine Yeni Bir Bakış ve Birkaç Not

Gözde Genç

Günümüzde Bergson üzerine biraz bilgi edinmek isteyen herkesin karşılaşacağı ilk bilgi, Bergson'u günümüz felsefe hayatına kazandıran, onu "dirilten" şeyin, Gilles Deleuze'ün "Sinema Kuramı"nı Bergson felsefesine dayandırması olduğudur. Sinema Kuramı Bergson'un özne-nesne ilişkisi, madde-anı ilişkisi, zaman ve hareket kavramlarına başvurur, ama Deleuze'ün Bergson ile ilişkisi Sinema Kuramı'yla sınırlı değildir. Bu dikkat çekici uyarlamanın kopardığı gürültü Bergson'u tekrar dile düşürmüş olmasına rağmen, kavramların ardında saklı kalan bir "yaşama sanatı" hâlâ sırrını korumaktadır.

Anlaşılan o ki Deleuze'ün itibarı bile Bergson'u kara listeden kurtarmaya yetmiyor. Müzakereler'de Deleuze "'Bergsonculuk' adlı bir kitap yazmış olmasının hala başına kakıldığından (!)" şikâyet eder ki bu Deleuze'ün Bergson'un felsefi kuramını anlattığı tek eseri de değildir. 'Bergson'un farklılık kavramı' üzerine yazdığı makale bir yana, 'Bergsonculuk'un yayımlanmasından iki yıl önce yayımlanan 'Proust ve Göstergeler'de Deleuze, Proust ile Bergson'un zaman ve bellek kavramlarını ele alış biçimlerinden bahseder. Proust'un Bergson'la zaman kuramını uzun uzun tartışacak fırsatı olduğu biliniyor, -kuzeni Bergson'un eşiydi-. Bergson'un kayıp zamanın izini süren yazar üzerindeki muhtemel etkileri bir yana, Proust'un düşünüre büyük bir hayranlık beslediği gerçektir (Samuel Beckett, Proust, Metis Yayıncılık, İstanbul: 2007).

Deleuze her iki kitabında da Bergson ve Proust'un zamanı ele alış biçimlerindeki yöntem benzerliğine değinir. Proust da Bergson gibi bütün geçmişi bir alan olarak tanır, hatırlama eylemi öncelikle bu genel geçmiş alanına geçişi gerektirir, ancak bundan sonra zihin zamanın belirli bir seviyesine yerleşir, orada akış çizgilerinden biri boyunca ilerler ve aradığı anının koordinatlarını bulur. Bergson bu işlemi tamamen teknik bir mekanizma gibi alır ve işin sadece bu kısmıyla ilgilenir. Psikolojik bellek ancak bu odaklanma gerçekleştikten sonra devreye girer. Bergson psikolojik bilinçdışını bu koşula dayanarak kuramının dışında bırakır, onu ilgilendiren, asla kaybolmayan, değişmez olan bir 'saf anı'ya ulaşmaktır.

Proust'un eserini oluşturmakta kullandığı bu yöntem, aslında bambaşka bir amaç için incelikle kurulmuş bir yöntemdir. Bu nedenledir ki her ne kadar Proust'un yapıtı kimi zaman Bergson'un edebiyat uyarlaması olarak anılsa da Bergson onu kendi dünyasına ait göremez. Çünkü onun felsefesinin işlevsel bir niteliği vardır ve önemi buradadır. Belleğin doğru kullanımıyla, Bergson 'Yaşama Yönelik Dikkat'i oluşturur ve 'Yaratıcı Evrim'e kadar uzanan bir mutlak arayışına girer. Bergson günlük hayattan kopuk bir felsefenin hiçbir işe yaramayacağını savunduğu halde eserini günlük bir dille oluşturamaz. Zamanında çok çalkantılara neden olduğu halde 1920'lerden itibaren gözden düşmesinde ve günümüzde Bergson'un anlaşılmamış bir filozof olarak anılmasında bunun etkisi hiç de az değildir. Deleuze'ün en azından buradaki temel çabası, bu yanlış anlaşıldığını düşündüğü önemli filozofun eserindeki birkaç düğümü çözmek, birkaç anlaşmazlığı gidermek, ve Bergson'un sayfalara hapsolmuş, atıl kalmış, unutulmuş bir fikri hayata geçirme olasılığını sunmaktır.

Bergson "çoğulculuk" felsefesi problemlerin doğa farklılıklarına göre birbirinden ayrılmasına dayanır. Böylece Bergson'un ilk tavsiyesi elmalarla armutlar arasında işlem yapmamaktır. Sonra elmaları armutlardan ayırma ve elmalarla armutları kendi aralarında derecelendirme işine girişir. Bergson'un yapıtındaki bu elmalar ve armutlar zaman ve uzaydır, ve o her iki kavramı da de Riemann'ın matematiksel kuramına dayanarak birer çokluk olarak ele alır. Böylece Bergson zamanı farklı seviyelerde düşler ve gerçekliği zaman ve uzay koordinatlarında yeniden kurar. 'Şimdi' tüm bir geçmişi bellek sayesinde kendinde barındıran sıkışmış bir zaman parçasıdır. Madde ise zamanın en sıkışmış, tabiri caizse somutlaşmış hali olarak tanımlanır çünkü o varolduğu 'şimdi'ye ait bir geçekliktir, aynı zamanda bir geçmişi vardır. O halde yaşam zamanın en gevşemiş halidir. Deleuze bunu en sıkışmış zaman 'şimdi' bir nokta, gevşeme seviyeleri de genişleyen daireler olacak şekilde, yani bir koni olarak resmeder. Zamanın çokluğu ise bu koniyi oluşturan seviyelerin ve maddelerin zaman içindeki akışlarını temsil eden çizgilerin çokluğudur.

Deleuze'e göre Bergson'un bahsettiği bu 'çokluk' yanlış anlaşılmıştır. Bergson böyle bir çokluğu gerekli görmüştür çünkü ancak böyle bir tasarımda varolan her şey arasındaki doğa farklarının yanı sıra derece farkları ayırt edilebilir. Böylece doğru problemler doğru bir şekilde ortaya konabilir. Asıl ihtiyaç da, çözüm arayışından önce, problemlerin doğalarına göre birbirinden ayrılması, böylece meselelerin basitleştirilmesi ve aralarından gerçek problemlerin seçilmesidir. Yani Bergson'un bu tanım ve tasarımla bu kadar uğraşmış olmasının amacı esas olarak felsefeyi paradokslardan ve varolmayan problemlerle uğraşmaktan kurtarıp bir amaca yönelik, işlevsel, bilimsel bir yaklaşım haline getirmektir. Bergson bu teoriye dayanarak çözümlerden önce problemlerin arayışında izlenmesi gereken yöntemin araçlarını oluşturmayı hedefler. Bergson'un ikinci yanlış anlaşılmış kavramı olan 'sezgi' burada ortaya çıkar. Problemleri ortaya koyan –evet- zekâdır, çözümleri arayan da içgüdüdür. Ama Bergson bu problemler ve çözümler silsilesi içinde esas problemleri ayırt eden aracın ancak sezgi olabileceğini ileri sürer.

Bergson'un eserleri kuramın ispatına yönelik işlemlerdir. Bergson tüm kuramlarında matematiksel bir yoldan gider: Önce elemanlar ve işlemciler tanımlanır, tanımların kapsamları belirlenir, varsayımlar açıklanır. Yani matematikçilerin tabiriyle formel bir alan yaratılır. Bergson'un büyüklüğü, bu formel alanı gerçek hayattan kopmayacak bir izdüşüm olarak tasarlamaya çalışmasıdır, bu aynı zamanda talihsizliğidir de, çünkü bir formel alan başka hiçbir şekilde olmasa bile dilinin farklılığıyla hayattan kopuktur. Bergson'un kuramını ne terimlerinin dünyadaki karşılıklarını göstererek ve ne de matematiksel ispatlara girişerek sağlamlaştıramayışının nedeni budur.

Deleuze'ün –abartısız- devrim niteliğinde incelemeleriyle günümüz felsefe hayatına taşıdığı diğer iki filozof, artık iyice bilindiği üzere, Spinoza ve Nietzsche'dir. (Kant, Liebniz, Hegel... üzerine yazdıkları her zaman daha mesafelidir.) Bergson, Spinoza, Nietzsche... Bu filozofların tek ortak yanları bir türlü anlaşılamamış olmaları değildir, o da vardır ama asıl sezgiyi ve içgüdüyü yöntemleştirme çalışmaları, felsefeyi edimselleştirmek ya da diyebiliriz ki hayata geçirmek yolundaki uğraşlardır. Deleuze, bu uğraşın bir mistik damgasıyla geçiştirilmesini zarif bir şekilde 'yanlış anlama' olarak açıklar. Deleuze'ün felsefe derslerinin kayıtlarından çevrilen 'Spinoza Üzerine Sekiz Ders'te (burada bir dakika Ulus Baker'e minnettarlık ve üzgünlük) Spinoza hakkındaki kökleşmiş yanlış anlamaları gidermeye çalışırken bu mistisizm konusuna bir hayli yoğunlaşır. İlginç olan, Bergson da mistisizmle damgalanmış bir adam olmasına rağmen Deleuze'ün "Bergsonculuk" adını verdiği bu çalışmada derdi başkadır, çünkü Bergson'un kuramını oluştururken Spinoza'dan ziyade Platon'un mirasını devraldığını düşünmektedir ve bunun üzerine artık bir mistisizm tartışmasına girmez. Fakat Bergson'u vakti zamanında alaşağı eden bir konuyu, Einstein ile arasındaki çekişmeyi bir açıklığa kavuşturur.

Bergson 'Madde ve Bellek' ile başlayıp 'Yaratıcı Evrim'e kadar sürdürdüğü mutlak bir gerçek arayışı boyunca mutlağın fiziksel ve metafiziksel iki gerçekliği olduğu, ve biri göz ardı edildiği takdirde bilimsel yöntemin eksik kalacağı düşüncesini korumuştur. Bu yüzden oluşturduğu taslakta seviyeleri, dereceleri ve doğal farkları tanımlarken, bu bütünü içeren metafizik bir gerçekliği sabitleme gereği duymuştur. Bergson'a göre, sıkışmış zamanlar maddeleşebilir, ama tüm maddelerin tüm zaman akışlarını kucaklayan zemin, ancak sanal (virtüel) olabilecek bir bütün zamandır. Bu yüzden, farklı uzamlardaki farklı akışlar bir uzay problemidir, ama bu problemin doğası zamanın doğasından farklıdır, çünkü zaman artık maddeden bağımsız, sanal bir gerçeklik olarak tanımlanmıştır. Deleuze'e göre Bergson'un görelik kanununu konu eden 'Süre ve Eşzamanlılık' adlı eserinde amacı Einstein'ı çürütmek ya da düzeltmek değil, tamamlamaktır. Fakat bu iki adamın aynı dili konuşmadıkları da açıktır. Einstein'ın cevabı haliyle bilimsel anlamda çok güçlü, çok sarsıcı bir itirazdır. Deleuze konuyla ilgili sadece bir hatırlatma yapar, Bergson için çok geç gelen bir destek olabilir ama Bergsonculuk açısından kendi sıkışmış zamanımıza düşülmüş çok değerli bir dipnot: Deleuze burada olanaklılıkla gerçekliğin nefis bir karşılaştırmasını yapar ve Einstein'ın *ikiz kardeşler* örneği üzerinden –ikizlerden ikizler olarak değil, Pierre ve Paul olarak bahseder, ama gönderme açıktır- Bergson'un

tamamlamaya çalıştığı eksik noktayı göz kamaştırıcı bir aydınlığa kavuşturur. Söylenen odur ki; evet ikizler paradoksu bilimsel olarak olanaklı olabilir, ama unutulmamalıdır ki, bu 'olay' uzayın ne bu köşesinde ne de o köşesinde, hiçbir zaman 'ol'mamıştır ve olmayacaktır.

Deleuze bazı bilimsel yanlış anlaşılmaları bazı bilimsel açıklamalara kavuşturduktan sonra, nihayet, bunca emek ve düşünceyle yapılan bu arabaya binerek nereye gidilebileceğini gösterir. Süre, bellek ve yaşamsal atılım (élan vital) terimleriyle düşünebilecek yatkınlığa erdiğimizde, yani artık anlatılan meramı anlayabileceğimiz bir noktada, Deleuze aniden bellekten evrime uzanan bu taslakta toplumun nerede olduğuna geçer. Toplum zekânın belirlediği ve içgüdüyle çözümlenen problemlerin toplam ürünüdür, tabii bu problemler her zaman sezginin filtresinden geçirilmiş değildir, haliyle bazı yanlış konmuş problemlere saçmaya varan çeşitlikte çözümler üretilmiştir. İşte bu edimselleşme silsilesi içinde, Bergson'un *Yaşamsal Atılım* adını verdiği sistemli algı, bellek ve zeka tasarımı 'özgürlüğün aracı' olarak sunulur. Yaşamsal Atılım'ın zekası toplumu oluşturan zekaya rağmen varolan, ve ona direnen bir zekadır ve Bergson'un büyük devrimi, algıya, belleğe ve zekaya biçtiği bu roldür. Çünkü toplumla zeka arasındaki mesafeye öncelikle Bergson ve şimdi Deleuze şaşırtıcı, çarpıcı, hatta sarsıcı bir kavram yerleştirir ve yine yanlış anlaşılmış bir *yaratıcıların yaratılışı* meselesinin ipuçlarını verir.

Bahsi geçen yanlış anlamalar konusunda gözardı edilmemesi gereken bir şey daha var. Tüm bu yanlış anlamaların failleri akademik insanlardır. Felsefeyle az çok ilgilenen (ama bunu iş edinmemiş) insanlar da genellikle düşünürlerin eserlerini okumazlar da onlar hakkında yazılmış inceleme, biyografi, derleme, falan okurlar. Çünkü kuramlar mantık diliyle yazılır ve bunlarla cebelleşmek hiç de kolay değildir gerçekten. Ama Deleuze'ün muhteşemliği, bir sonucu bir servis tabağında önümüze koymak yerine –çünkü böylesi kolaydır ama çok kurudur gerçekten- önce kuramları aktarmakta izlediği yoldur. Bıkmadan usanmadan, insanı o zor dile aşina edene kadar anlatmaya çalıştığı şeyi türlü şekillerde anlatır, anlatır ve sonunda okurun fikrini doğurtur. Tüm zorluklarına karşı bu okumaya girişen gayretli okur bilmelidir ki bu doğumdan sonra hayatı bir miktar değişecektir.

(*) Bkz. Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. Çev. Hakan Yücefer. Otonom Yayıncılık, İstanbul: 2006.

lütfen arkadaşlarınızı yemeyin...
www.myspace.com/sifiro

ISSN 1307-9980